

Université du Québec

Mémoire

Présenté à

L'Université du Québec à Trois-rivières

Comme exigence partielle  
De la maîtrise en philosophie

Par

Martin Bellefeuille

« L'immatérialisme de George Berkeley »

Novembre 1998

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

### Résumé du mémoire « L'immatérialisme de George Berkeley »

Ce mémoire traite les aspects principaux de la philosophie établie par George Berkeley au 18<sup>ième</sup> siècle : l'immatérialisme. On y retrouve tous les thèmes qui touchent de près la pensée de Berkeley quant à l'immatérialisme : la matière, l'espace, le temps, l'absolu, Dieu. On y expose également les racines de cette philosophie avec des penseurs tels que Malebranche, Hume et Locke. De plus, on traite de la continuité de cette doctrine philosophique jusqu'à nos jours en observant ses rapports avec des penseurs tels que Schopenhauer, Bergson et la phénoménologie de Husserl. On pose finalement certaines constatations qu'il est possible de faire quant à la valeur d'une telle philosophie pour ce qu'elle a été, mais aussi pour ce qu'elle peut être pour nous.

Ce mémoire est dédié à  
Alexis Klimov et  
André Moreau

## TABLE DES MATIÈRES

Bio-bibliographie de George Berkeley.....	1
Introduction.....	4
Sources et contexte de l'immatérialisme de Berkeley.....	14
La philosophie immatérialiste.....	24
Objections à l'immatérialisme de Berkeley.....	66
Actualité de l'immatérialisme.....	79
Conclusion.....	98

### Biobibliographie de George Berkeley

Berkeley est né en Irlande en 1685 d'une famille protestante et relativement aisée. Dès 1700, il est placé au Trinity College de Dublin où il se consacre à ses études dans un cadre très stimulant pour un jeune intellectuel puisque maintes théories nouvelles y sont discutées (Locke entre autres). Ses aptitudes se développent en de nombreux domaines (mathématique, philosophie, économie) et il se lie d'amitié avec des personnages qui resteront près de lui toute sa vie (pensons à Thomas Prior et à William Molyneux).

Sept ans plus tard, Berkeley pose les bases de son système philosophique immatérialiste dans son Cahier de notes. Débute à ce moment chez lui une grande créativité littéraire et philosophique. En 1709, il est ordonné diacre et publie Essai pour une nouvelle théorie de la vision. Un an s'est à peine écoulé après cette publication que Berkeley récidive avec un traité qui deviendra la pierre d'assise de tout son système : Principes de la connaissance humaine (1710) qui sera cependant très mal reçu dans les milieux intellectuels en général et philosophiques en particulier. Il a alors à peine 24 ans. En 1712, publication de L'obéissance passive, qui s'écarte de ses thèses immatérialistes mais qui confirme son souci du monde politique.

Berkeley se rend par la suite à Londres où paraît en 1713, Trois dialogues entre Hylas et Philonous, petit livre où il exprime sous forme de dialogues les thèses exposées dans *Les principes*. À Londres, il se lie d'amitié avec Swift qui lui

sera d'une grande utilité pour s'introduire dans les milieux intellectuels (dans la revue *The Guardian* entre autres) et aristocratiques. Suivront, de 1713 à 1721, une série de voyages à travers l'Europe (Italie, France) au cours desquels Berkeley prend énormément de notes (impressions, us et coutumes, etc.). C'est également durant cette période qu'il écrira le De Motu (1720) pour un concours scientifique proposé par l'Académie des Sciences de Paris. Son texte ne sera pas retenu.

Le retour de Berkeley à Londres marque le début d'un grand projet : son départ vers le nouveau continent afin d'y faire construire un établissement où seront formés des ecclésiastiques. Mais ce projet n'est encore qu'en germe. Berkeley obtiendra entre-temps le doyenné de Dromore et finalement celui de Derry. Mais, en 1726, un héritage inattendu permet à Berkeley de songer sérieusement à partir pour les Bermudes afin d'y concrétiser son rêve. Un fonds promis par le parlement le décide finalement à partir vers l'Amérique (1728). Le voyage durera trois ans, malheureusement, Berkeley ne verra jamais les Bermudes. En effet, les subsides promis ne seront jamais versés. Il écrit tout de même son Alciphron qui évoque avec enchantement toute la poésie du nouveau continent et fait la connaissance enrichissante de Samuel Johnson. Il revient à Londres en 1731, laissant en Amérique sa bibliothèque qui formera le noyau de départ des universités de Yale et Harvard.

De retour à Londres, il publie l'Alciphron, et réédite la Nouvelle théorie de la vision. Il est alors souvent obligé de défendre ses thèses et ses ouvrages sont fort

discutés et sujets à controverse. C'est durant ce mouvement d'idées que paraît l'Analyste (1734). Berkeley, qui s'attardait à Londres afin d'obtenir la reconnaissance officielle du roi, obtient enfin cette dernière et l'évêché de Cloyne lui est attribué. Il est consacré évêque à Dublin en 1734. Il se rend vivre à son évêché d'où il ne sortira guère jusqu'à sa mort.

Berkeley s'implique énormément dans les activités de sa communauté et ne se borne pas à prêcher. Il continue ses réflexions philosophiques et sociales afin d'aider le mieux possible la population qui l'entoure. Cela donne naissance, en 1735, au livre Le questionneur où il propose diverses solutions afin de soulager la misère qu'il constate partout autour de lui. C'est à cette époque que naissent les thèses de Berkeley sur l'eau de goudron ( substance qu'il avait découverte en Amérique). Il rédige alors La Siris (1744), où il expose ses vues à propos de cette panacée miracle. Berkeley se consacre également à sa famille et surtout à ses fils William et George sur lesquels il fonde de nombreux espoirs. Afin d'être proche de ces derniers, Berkeley s'établit à Oxford. D'une santé défaillante Berkeley s'éteint dans la soirée du 13 janvier 1753, entouré des membres de sa famille. Il avait 68 ans.



## INTRODUCTION

De toutes les philosophies officiellement reconnues par l'Université, celle du penseur irlandais George Berkeley semble occuper une zone d'ombre peu explorée. Pourtant, en comprenant bien ses principes et en voyant la somme importante de penseurs qu'il a inspirés (Schopenhauer, Bergson et bien d'autres indirectement), on ne peut que regretter le peu d'intérêt qu'il suscite dans la pensée contemporaine.

Mis de côté au profit de Hume et, encore bien plus, de Locke, Berkeley a su marquer la pensée de son époque en élaborant un système original où se retrouvent en un même espace philosophique deux pôles en apparence irréconciliables : l'empirisme et l'idéalisme. C'est peut-être la raison pour laquelle il a été si mal compris et, aujourd'hui encore, dans un domaine où dominent classifications et dogmes stricts.

En s'attaquant à un constat établi par des siècles de réflexion (car après tout, les idéalistes, bien qu'ils dénigrent la matière au profit des choses de l'esprit, n'en continuent pas moins d'y croire), Berkeley savait parfaitement qu'il s'attirerait les

foudres d'une majorité de penseurs. Souvent ridiculisé, il n'en a pas moins poursuivi son œuvre sans relâche tout en gagnant des partisans à sa cause (par exemple, son contemporain, Samuel Johnson).

Dans ce mémoire, je me propose d'approfondir le sens de la pensée de Berkeley et, plus particulièrement, le système auquel il a donné le nom d'immatérialisme, en retraçant aussi bien son argumentation que les réfutations de ses détracteurs. Enfin, j'établirai un bref parallèle avec d'autres penseurs plus proches de nous afin de montrer l'actualité de sa pensée dans notre propre univers de réflexion.

Mon travail n'a rien d'exhaustif. Il se veut un résumé de la pensée de Berkeley, destiné à en dégager les lignes de force et à cerner, dans la mesure du possible, les applications pratiques d'une telle théorie philosophique. Après tout, les systèmes ne doivent pas être que de simples créations intellectuelles bonnes à remiser au placard une fois qu'on les a comprises. Je crois que si une doctrine s'adresse à l'esprit, c'est en vue de poser en pratique ce qu'elle a formulé dans l'hypothétique.

Une philosophie comme celle que nous propose Berkeley, c'est-à-dire qui refuse de considérer la matière comme un existant réel, peut-elle ou non avoir un sens dans notre vie ou n'est-elle qu'une manière de contester certains dogmes qui

veulent éliminer Dieu de la réalité humaine ? Pour ma part, il y a là sujet à réflexion, d'autant plus que la majorité des commentateurs de l'œuvre de l'évêque de Cloyne insistent sur son degré de sincérité<sup>1</sup> : a-t-il simplement voulu défendre la foi protestante contre l'athéisme de son temps ou bien l'immatérialisme est-il un système philosophique complet ? Bien sûr, on pourra tergiverser longtemps sur les intentions réelles de Berkeley sans en connaître le fond. Ce mémoire n'a pas pour but de départager les partisans et détracteurs mais bien de comprendre la valeur d'un tel type de pensée.

Tout comme le suggère Berkeley lui-même<sup>2</sup>, j'ai lu ses écrits dans l'ordre de leur publication, en m'efforçant à chaque lecture de comprendre ce à quoi le penseur veut nous amener. Le présent mémoire dira si j'ai échoué ou non dans cette tâche. Mais pour l'instant, il m'incombe de préciser ce que je désire réaliser.

Je commencerai par un exposé général des sources philosophiques dans l'immatérialisme de Berkeley en essayant de situer sa pensée à travers ses influences. Je regarderai donc sommairement comment Malebranche, Locke et Hume ont influencé ou subi l'influence de notre penseur. Qu'a retenu ce dernier pour établir les bases de son système philosophique ?

---

<sup>1</sup> Voir, entre autres, G. Brykman, Berkeley, philosophie et apologetique, Paris, Atelier national, 1984, 628 p.

<sup>2</sup> Voir la lettre à Samuel Johnson datant du 24 Mars 1730 dans Berkeley, ŒUVRES II (sous la dir. de G. Brykman), Paris, PUF, « Collection Épiméthée », 1987, 214-215.

En deuxième partie, je me concentrerai plus précisément sur les arguments amenés par Berkeley en faveur de la non-existence de la matière et sur les implications d'un tel constat. Nous aborderons donc son argumentation concernant la vision et les sensations en général, le problème de l'abstraction et du langage, l'immatérialisme et le monde puis, finalement, Dieu et les archétypes.

Dans la troisième partie je montrerai quelques-uns des principaux arguments à considérer à l'encontre des positions philosophiques de Berkeley en soulignant les faiblesses possibles de ce système philosophique, mais en tentant également de répondre à ces objections.

Je conclurai finalement en essayant de constater la valeur de l'immatérialisme dans notre propre monde de réflexion. Tenter de montrer que, encore de nos jours, des penseurs persistent dans la ligne que Berkeley avait développée à son époque.

On remarque aisément les buts que je me suis fixés : comprendre les mécanismes de l'immatérialisme berkeleyen pour voir si ces derniers sont encore applicables ou s'ils l'ont même jamais été. Je le répète encore, il me semble qu'un système philosophique n'a de réelle valeur que si et seulement si ses instances philosophiques ont une portée réelle sur notre existence. Propos que Berkeley n'aurait certes pas démenti, lui qui,- et c'est ce qui marque à mon sens la véritable

valeur du philosophe -, a toujours su rester humain malgré les exigences auxquelles il a eu à faire face tout au long de sa vie. S'intéresser à l'immatérialisme aujourd'hui ne relève ni de la simple histoire de la philosophie, ni d'un puéril attachement pour une pensée originale issue d'un défenseur de la foi au 18<sup>ième</sup> siècle. L'immatérialisme se conçoit plutôt comme une philosophie appartenant à la grande famille des conceptions idéalistes mais qui conserve en même temps une structure qui lui est propre. Comme quoi l'idéalisme revêt bien des formes au point de réunir des penseurs fort différents sous une même bannière.

S'intéresser à l'immatérialisme, c'est également poursuivre une démarche philosophique qui plonge ses racines dans les traditions idéalistes de toutes les époques. Mais l'immatérialisme vient répondre d'une manière toute particulière aux problèmes qu'il soulève. Si pour la majorité des penseurs idéalistes la matière est dévaluée par rapport au monde de l'esprit, elle devient carrément inexistante pour l'évêque de Cloyne. Différence majeure si on songe que la dualité engendrée par l'idéalisme devient pratiquement une nécessité puisque l'esprit ne prend de valeur réelle que par rapport à la matière à laquelle il s'oppose. Berkeley a donc su dépasser cette dichotomie (on considère d'ailleurs sa pensée comme un monisme et non pas comme un dualisme) pour en arriver à un point de vue supérieur. Point de vue supérieur au sens où Berkeley a su franchir les limites imposées par le

monde des idées en supposant que cette fameuse matière à laquelle on s'oppose depuis des siècles n'est en fait qu'une chimère engendrant des chimères.

En partant de là, on comprend bien la difficulté de tout un chacun à comprendre un système philosophique qui ne repose pas sur les mêmes constats que ceux de la tradition philosophique universitaire. Alors que les idéalistes et les empiristes s'efforcent de prouver la valeur réelle de la matière, Berkeley préfère montrer que ce combat est sans issue puisque, d'une part, on ne peut se prononcer que sur ce que nous connaissons, c'est-à-dire nos pensées et nos sensations (ce qui relève de la pensée empiriste), et que d'autre part, nous ne pouvons aller au-delà de cette constatation. Cela présuppose la réalité de nos expériences mais pas celle de ce support au réel que l'on appelle la matière.

La pensée berkeleyenne amène donc un point radicalement nouveau par rapport aux anciens systèmes fondés sur des bases qui s'opposaient sans cesse. Berkeley ne se contente pas en effet de constituer le monde comme une trame de pensées et d'esprits coordonnés par un super-esprit qui serait Dieu. Berkeley propose un système où l'homme n'est plus une marionnette divine mais un être à part entière qui participe à la réalité plutôt qu'il ne la subit. Et c'est dans ce phénomène d'intégration et de participation au monde que repose la subtilité mais aussi la difficulté de l'immatérialisme berkeleyen. En effet, comment concevoir que

cette sensation qui est mienne, mais que je sens comme extérieure, puisse ne se réduire qu'à sa propre existence sans référer à une entité (la matière) dont elle marquerait la présence ? C'est d'ailleurs ce qui a amené de nombreuses incompréhensions des principes philosophiques de Berkeley qu'on a rapidement taxé d'imposture ou de scepticisme radical comme s'il voulait réduire le monde à une rêverie vide de sens ou à un songe creux dont nous serions les victimes. Mais c'est là bien méconnaître un système qui, s'il s'acharne à détruire le mythe de la matière, n'entend pas pour autant nier la réalité, bien au contraire. Berkeley a affirmé à maintes reprises<sup>3</sup> que son système n'avait pas pour but de détruire le monde pour en faire une vaine illusion mais plutôt de comprendre et de voir de quelle manière Dieu en arrivait, à chaque instant, à nous communiquer sa présence par l'existence, la permanence et la cohérence de nos sensations. Les nombreuses et riches pages qu'il a d'ailleurs laissées à la littérature anglaise (en particulier dans son livre l'Alciphron) portant sur les beautés du monde, ainsi que son humanisme (par sa volonté de répandre parmi les basses couches de la population ses recherches sur l'eau de goudron qu'il avait cru être une panacée)<sup>4</sup>, montrent assez bien que les accusations portées contre lui sont sans fondements et qu'il faut plutôt imputer à l'incompréhension qu'a suscitée son système, le mépris qu'on a pu avoir à son égard.

---

<sup>3</sup> Voir à ce propos la correspondance entre Berkeley et Samuel Jonhson, *Ibid.*, 187-215.

<sup>4</sup> L'eau de goudron est en fait une eau contenant un acide ou sel volatil, extrait des résineux. Berkeley avait découvert cette eau lors de son voyage en Amérique en 1728.

Nous nous attarderons donc à découvrir les fondements de ce système mystérieux qui a donné naissance à une multitude de réflexions à propos du bien-fondé de nos croyances et de la réalité de ces dernières. S'illustrant par une méthode qui emprunte à divers courants, sans pourtant s'identifier directement à aucun, l'immatérialisme berkeleyen a beaucoup à nous apprendre sur les fondements de la réalité scientifique telle qu'elle se présentait à son époque et qu'elle se présente encore de nos jours. Il sera cependant inutile de s'attarder outre mesure sur les théories scientifiques de Berkeley qui, si elles ne sont pas dénuées d'intérêt, n'apporteraient rien à notre recherche.

Réfléchir sur l'immatérialisme, c'est également se questionner sur nos propres certitudes par rapport au monde. Car les bonds en avant de la science et de la technologie n'ont pas relégué aux oubliettes l'immatérialisme qui s'avère d'une étonnante actualité comme je m'efforcerai de le montrer dans la dernière partie de ce mémoire.

Berkeley, admirable autant par sa vie que par ses écrits, intellectuel qui n'a jamais refusé de s'impliquer directement dans ses œuvres (un peu à l'image de sa philosophie qui s'est constituée entre les ronces unissant idéalisme et empirisme), ne tient pourtant qu'une place mineure dans les rangs de la philosophie. Est-ce par manque d'envergure, par incompréhension pour ses thèses ou encore par volonté



délibérée de l'évincer de l'enseignement officiel ? Je ne saurais le dire, mais quoi qu'il en soit, je souhaite que ce mémoire aide à une meilleure compréhension de l'immatérialisme, pour le philosophe comme pour toute autre personne qui s'intéresse au genre de questions soulevées par l'évêque de Cloyne . Car la valeur philosophique d'un système ne se mesure pas au nombre de ses adeptes mais bien à la vérité (pour autant que ce mot ait encore un sens de nos jours) qu'il a su susciter chez chacun de nous. Comme le disait d'ailleurs lui-même Berkeley :

[...] même si nous accordons qu'il n'y a pas de notion plus universellement et fermement adoptée [en parlant de la matière], ce n'est pourtant qu'un faible argument en faveur de sa vérité, pour qui considère le grand nombre de préjugés et de fausses opinions qui sont partout embrassés avec la dernière ténacité par la partie irréfléchie de l'humanité (qui est de loin la plus nombreuse)<sup>5</sup>.

C'est donc à une exploration de nos vérités et de nos expériences propres (exploration que reprendra en partie le courant phénoménologique) que nous convie l'immatérialisme de Berkeley. Recherches qui, nous en conviendrons, revêtent une importance primordiale dans un monde bousculé de toute part où reculent sans arrêt les limites de l'impossible par l'entremise des débordements technologiques. Qui sait si, demain, les scientifiques ne donneront pas raison aux thèses de Berkeley après les avoir si longtemps ignorées ? S'interroger sur le sens

---

<sup>5</sup> George Berkeley, Principes de la connaissance humaine (traduit de l'anglais par Dominique Berlioz), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, 97.

à donner à la matière c'est également questionner notre propre réalité, celle des autres et celle du monde.

## CHAPITRE I

### SOURCES ET CONTEXTE DE L'IMMATÉRIALISME DE BERKELEY

Malgré l'indéniable originalité des thèses avancées par Berkeley concernant l'immatérialisme, il serait bien injuste de ne pas situer notre penseur au cœur d'un courant qui, s'il n'a pas été uniforme, s'est pourtant intéressé aux mêmes problématiques en y apportant, bien entendu, les solutions les plus diverses. Je parle évidemment ici de l'empirisme et de ce qui s'y rattache. L'empirisme, dans le cas qui nous occupe, a connu ses heures de gloire dans l'Angleterre de la fin du 17<sup>ième</sup> et du début du 18<sup>ième</sup> siècle. On y retrouve en tête de liste John Locke, chez qui Berkeley reprendra nombre d'idées qu'il modifiera par la suite, et le penseur écossais David Hume.

Mais avant de préciser les différences et les redevances de chacun à la pensée de Berkeley, rappelons-nous que, sous une même problématique, les apports de ces penseurs à l'empirisme ne sont pas du même ordre :

« En bref, c'est à l'esprit, et non à la lettre qu'il faut aller. Il se pourrait donc que la triade empiriste perde sa belle unité traditionnelle; on peut encore parler d'influences, on ne peut plus parler d'école. Locke fut un épistémologue- avant la lettre- peut-être parce que son latitudinarisme n'était qu'un masque pour une manière de positivisme. Berkeley fut un chrétien philosophe. Hume fut un analyste de la nature humaine. Ils s'inscrivirent tous trois dans un même climat intellectuel et

spirituel, qui leur proposa des problèmes très voisins, compte tenu des variations de ce climat au cours d'un demi-siècle<sup>6</sup>. »

Locke fut certainement une des premières sources de réflexion de Berkeley puisqu'on l'enseignait au Trinity College de Dublin (où étudiait alors Berkeley) et que nombre des thèses avancées pour consolider l'immatérialisme se fondent sur une réfutation du système de Locke. Le cahier de notes de Berkeley est à cet égard plutôt révélateur puisqu'on y retrouve maintes allusions et remarques à propos de la philosophie de Locke. Ainsi, de nombreux points du système de Berkeley se retrouvent tout d'abord dans la pensée lockienne. Examinons-en quelques-uns.

Premièrement, Berkeley s'oppose à Locke sur le délicat problème de l'abstraction. En effet, celui-ci prétend que nos idées ne peuvent provenir que de nos sens puisque c'est là notre seule source de connaissance (ce à quoi se rallie Berkeley) et que nous ne faisons en fait que ramener sous une même dénomination une multitude de sensations qui, si on les prenait indépendamment, seraient toutes et chacune particulières. Le nom attribué aux choses ainsi que notre habitude à les concevoir de telle ou telle manière permettent de les considérer en tant qu'unités distinctes les unes des autres (thèse qui sera reprise en majeure partie par David Hume).

---

<sup>6</sup> André-Louis Leroy, Georges Berkeley, Paris, PUF, 1959, 9.

Pour Locke, cependant, l'esprit possède cette capacité d'abstraire, c'est-à-dire qu'il peut, sous l'action de notre volonté, isoler chacun des constituants d'une idée complexe (ou secondaire) qui servirait alors à englober tout ce qu'il y a de commun dans chacune des sensations particulières. Ce qui, d'après lui, nous permettrait de nous distinguer des bêtes est notre pouvoir d'avoir une idée générale qui servirait à réfléchir sur des propositions plus englobantes, qui ne nous limiterait pas au simple particulier. L'idée simple est donc à la fois ce qui se retrouve comme sensation de base dans la multitude des objets donnés à mes sens (l'étendue et la couleur, par exemple) mais aussi ce qui me permet de comprendre et d'extrapoler au-delà de la simple sensation :

« Ainsi, l'idée de soleil n'est rien d'autre qu'une collection de plusieurs idées simples : la circularité, l'éclat, la chaleur, un mouvement constant et réglé à bonne distance de nous ».<sup>7</sup>

Et un peu plus loin : « [...] le contact de nos sens avec les objets de nos opérations mentales sont les deux seuls principes, ou sources dont nous tirons des idées simples, quelles qu'elles soient; tout le savoir que nous acquérons par la suite ne résulte que de la confrontation des idées simples entre elles, de leur union, de leur composition, de leur extension et autres diversifications<sup>8</sup>. »

Pour Locke, il est possible d'en arriver à de telles abstractions, par exemple, concevoir une étendue pure en elle-même qui pourrait représenter tous les autres

---

<sup>7</sup> John Locke, Première esquisse de l'essai philosophique concernant l'entendement humain (traduit de l'anglais par Marylène Delphis-Delbourg), Paris, Vrin, 1974, 37.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 42.

types d'étendues, ce qui présuppose qu'elle n'appartiendra à aucune idée complexe, c'est-à-dire qu'elle n'aura ni largeur, ni longueur, ni couleur.<sup>9</sup>

Il en va autrement pour Berkeley. Alors que Locke prétend que nous pouvons former de telles entités mentales, Berkeley affirme pour sa part qu'il en est absolument incapable :

« Si d'autres possèdent cette merveilleuse faculté d'abstraire leurs idées, c'est à eux d'en juger : quant à moi, je trouve, certes, que j'ai une faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les composer et de les diviser de diverses manières [...] Je peux considérer la main, l'œil, le nez, chacun à part, abstrait ou séparé du reste du corps. Mais alors cette main que j'imagine, ou cet œil, doivent avoir quelque forme et couleur particulière <sup>10</sup>. »

On voit donc que Berkeley considère, contrairement à Locke, qu'il est impossible de ne pas se référer au monde sensible pour constituer notre imagerie mentale. Il n'y a pas moyen d'abstraire une sensation de toutes les autres, comme si on la retirait du monde. Pour Berkeley, comme nous le verrons plus précisément dans la prochaine partie de cette étude, les images mentales que nous avons du monde ne sont pas des copies des objets du monde. Pour lui, *les objets du monde sont des idées*. Ce qui n'est évidemment pas le cas pour Locke, lui qui croyait que nous formions des copies du monde (un peu comme Descartes) pour ensuite les utiliser. Pas étonnant qu'il ait pu croire que nous puissions considérer une idée en

---

<sup>9</sup> On n'est pas sans remarquer, malgré l'empirisme de Locke, une certaine tendance à l'idéalisme, puisque cette idée d'abstraction ressemble étrangement au monde des idées véhiculé par le platonisme.

<sup>10</sup> George Berkeley, *op. cit.*, 45

elle-même sans la relier à d'autres, et que cette même idée pouvait exister par elle seule.

Ce conflit entre Locke et Berkeley nous amène inévitablement à parler de leur opposition concernant les mots et le langage. Car si le mot représente pour Locke une idée universelle abstraite (comme le mot couleur qui, selon lui, ne renvoie à aucune couleur en particulier), il n'en est pas de même pour Berkeley chez qui le mot dénote non seulement le monde, sans interposition des idées, mais encore, véhicule plusieurs sens, représente plusieurs particuliers selon l'utilisation qu'on en fait. On a donc deux visions du monde radicalement différentes puisque, d'un côté, chez Locke, on croit que les sensations peuvent conduire à quelque chose qui les dépasse et qui les englobe à la fois (les idées simples et universelles), tandis que de l'autre, chez Berkeley, les sensations n'ont pour référent qu'elles-mêmes, impliquant donc que le langage n'a pas besoin de l'intermédiaire des idées universelles pour se constituer.

Mais il ne s'agit pas ici d'ériger un débat sur le sens de l'abstraction et du langage chez Berkeley. Simplement est-il bon de montrer que l'immatérialisme doit beaucoup au système de Locke, fût-ce par son opposition. Pour terminer, rappelons seulement que nombre de thèses se retrouvent chez Locke et Berkeley à

---

propos, entre autres, du temps, de la volonté et du sensible, mais que de l'un à l'autre ce qui se dégage peut-être le mieux est que :

« [Locke a donné] à l'esprit une vie purement spéculative, qui aurait seulement la passivité du miroir, une vie qui serait en outre diminuée et déformée par le langage dont les signes amenuisent la pensée vivante. La philosophie expérimentale doit se maintenir aussi au contact de l'expérience spirituelle concrète. Locke n'a pas su le comprendre<sup>11</sup>. »

Berkeley, à cet égard, a certes bien repris les propos de Locke pour les intégrer à une foi véritable.

Glissons un simple mot sur David Hume. Un simple mot car, s'inspirant beaucoup plus de Locke, il n'a que trop souvent considéré Berkeley comme un sceptique dont le système de pensée n'aboutissait finalement qu'à un reniement du monde ; et donc, à rien de constructif <sup>12</sup>.

On peut cependant affirmer que l'idée de connexion nécessaire de Hume (c'est-à-dire le fait que deux événements ne sont reliés par aucune cause logique sinon celle de l'habitude que nous avons de les voir survenir l'un après l'autre) s'apparente à la perception nominaliste du monde dans l'optique berkeleyenne.

---

<sup>11</sup> André-Louis Leroy, *op. cit.*, 128.

<sup>12</sup> Voir à ce propos : David Hume, Enquête sur l'entendement humain (traduit de l'anglais par André-Louis Leroy), Paris, Aubier, 1947, 210.



Mais les comparaisons, car il y en a d'autres à faire, ne vont pas beaucoup plus loin. En effet, Hume et Berkeley s'opposent sur une notion fondamentale à propos de la sensation : si pour Hume les sensations sont, comme pour Locke et Berkeley, les seules sources de la connaissance humaine, il précise qu'on ne peut aller plus loin que ces sensations pour établir des bases solides aux principes de la connaissance. Différence fondamentale d'avec Berkeley puisque ce dernier pense au contraire que ces mêmes sensations, puisqu'elles sont les seules données du monde de l'homme (il n'y a pas de matière « derrière » la sensation, comme nous le verrons), constituent un lien privilégié pour nous aider à connaître ce qui les motive et les suscite (pour lui, ce sera Dieu).

En terminant, je ne pourrais passer sous silence, parmi les sources de l'immatérialisme, l'illustre Père Malebranche. On a souvent fait de nombreux liens entre Berkeley et Malebranche (dont le système de pensée était étudié au collège de Dublin, à l'instar de Locke), mais tout comme pour Locke, Berkeley s'est plus inspiré de Malebranche en s'y opposant qu'en adhérant à ses thèses. Berkeley lui-même propose six points sur lesquels il est en désaccord avec Malebranche<sup>13</sup>. Sans insister là-dessus, mentionnons tout de même que les deux penseurs s'accordent pour dire qu'il n'y a que trois entités qu'on puisse connaître sans idée sensible : moi, les autres et Dieu. Mais là où ils diffèrent grandement, c'est dans la façon dont

---

<sup>13</sup> André-Louis Leroy, *op. cit.*, 11.

nous pouvons connaître Dieu et dans les relations que nous entretenons avec lui. Malebranche dira que Dieu est parfait mais que nous ne pouvons le concevoir qu'imparfaitement. Pour Berkeley, Dieu se manifeste plutôt très clairement à nous à travers les idées du monde (car pour Berkeley les idées sont le monde). Les idées ont en ce cas Dieu pour cause et non, comme Malebranche l'avancait, simplement comme siège. C'est-à-dire que les idées ne sont pas les archétypes parfaits que nous percevons imparfaitement à travers nos sens. Pour Malebranche, la sensation est l'habit de l'archétype, la manière dont Dieu peut nous faire ressentir la perfection de ses archétypes à travers notre propre imperfection. Mais c'est là un intermédiaire de trop pour Berkeley qui considère que l'idée englobe tout et qu'elle ne cache rien.

Pour bien saisir les rapports qui ont poussé des érudits à rapprocher inconsidérément Malebranche de Berkeley, il suffit de se rappeler que, défenseurs de la foi chacun à sa façon, il est bien normal que des points en rapport avec l'idéalisme et le combat contre l'athéisme les aient rapprochés. Mais il semble que, à part le fait qu'ils s'entendaient à ce que l'épistémologie serve de réfutation au scepticisme et que la métaphysique établissent un lien direct avec Dieu, les deux hommes n'aient partagé que des points plutôt superficiels<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> On pourrait à cet égard rappeler cette légende comme quoi Berkeley aurait malmené Malebranche dans une discussion un peu trop véhémement lors d'une de ses visites en France. Histoire depuis lors réfutée mais qui montre bien à quel point les divergences d'opinion chez les deux hommes pouvaient être grandes.

Ce bref aperçu nous permet de comprendre les enjeux philosophiques derrière l'immatérialisme ou, en tout cas, d'en saisir assez pour pouvoir approfondir la pensée de Berkeley. Identifier ces quelques sources de l'immatérialisme nous permet de constater sur quelle ligne directrice entend se placer Berkeley, mais aussi les nombreuses difficultés auxquelles il faisait face en ne se rangeant ni du côté des empiristes ni du côté des idéalistes. Le point de vue moniste de Berkeley le pousse à vouloir réaliser une unité entre diverses tendances, mais surtout, et c'est là son arme principale, contre l'athéisme. Nous verrons plus loin de quelle manière il a procédé, tout en gardant à l'esprit que Berkeley n'a pas seulement en tête le point de vue intellectuel. Son œuvre s'adresse autant au cœur qu'à l'esprit comme le précise bien Pierre Dubois :

« S'il est une chose que Berkeley déteste, et qu'il reproche tout à la fois à Aristote et aux scolastiques, c'est la sécheresse de l'écriture. Pourquoi ? Parce qu'il avait lui-même un champ de conscience très large, servi par l'émotivité et l'allocentrisme. Si donc un passionné équilibré, large et allocentrique, se met à méditer, il lui faut bien comprendre, au départ, que sa méditation n'aura rien de désordonné : elle sera ample, variée, mais elle ne sera surprenante que pour un esprit étroit<sup>15</sup>. »

C'est donc dans cet état d'esprit que nous devons aborder les écrits de l'évêque de Cloyne, en comprenant bien que c'est un homme qui s'est d'abord adressé à ses semblables pour les raviver et leur montrer la beauté du monde telle que Dieu la réalise et non pour assécher l'esprit par des discours purement

---

<sup>15</sup> Pierre Dubois, L'œuvre de Berkeley, Paris, Vrin, 1985, 98.

intellectuels où se retrouve, plus souvent qu'autrement, l'étouffement de l'esprit et du cœur.

## Chapitre II

### La philosophie immatérialiste

Entrer dans la philosophie immatérialiste, telle que l'a décrite Berkeley, suscite une réaction immédiate d'étonnement. En effet, comment affirmer, selon des critères philosophiques sérieux, que ce que chacun considère comme une base certaine de notre saisie du réel, la matière, n'est en fait qu'une illusion créée par un abus de mots sans signification concrète. Des contemporains de Berkeley jusqu'à nous, il semble que les préceptes de l'immatérialisme ne soient guère mieux reçus.

Mais à la lecture attentive des propos de Berkeley, il faut bien avouer que ce système en apparence farfelu donne cependant bien du fil à retordre à n'importe quel matérialiste (après tout, Lénine lui-même a cru bon de s'attaquer à l'immatérialisme afin de consolider son propre système matérialiste). Nous verrons donc dans ce chapitre les grandes lignes de la philosophie immatérialiste afin d'en comprendre la teneur, les composantes et les difficultés qu'elle a pu poser<sup>16</sup>.

#### 1. La théorie de la vision et l'hétérogénéité des sensations.

---

<sup>16</sup> On n'a qu'à penser à la gigantesque thèse de Geneviève Brykman, Berkeley, philosophie et apologétique, paru en 1984, qui s'acharne à détruire le principe immatérialiste.

Berkeley a posé les premiers principes de l'immatérialisme dans son premier traité en 1709 : Essai pour une nouvelle théorie de la vision (car ses premiers écrits dans son Carnet de notes, ne paraîtront que beaucoup plus tard). C'est là qu'on retrouve les structures de base de l'immatérialisme. Aussi allons-nous tout d'abord nous y attarder.

Dans ce traité, Berkeley s'attaque à cette croyance affirmant que notre œil nous permet d'appréhender la distance et les objets extérieurs à notre esprit. En fait, Berkeley débute ici sa critique des idées générales abstraites, qui prendra toute son ampleur dans *Principes de la connaissance humaine*, en affirmant que cette supposée distance, extérieure à nous, ne peut en fait être vue. Pour lui, ce que l'on appelle la distance, disons entre deux points donnés, n'est appréhendée qu'à travers notre expérience, en conjuguant la vue avec les autres sens. De fait, un aveugle-né recouvrant la vue ne croirait pas apercevoir une tour au loin et quelques autres objets un peu plus près. Il n'y aurait pour lui que de la lumière colorée dans ses yeux qui, par la suite, prendrait l'aspect de la distance à mesure qu'il conjuguera les divers sens les uns avec les autres. La distance n'est donc qu'une idée qui se forme à la suite de diverses expériences. La petitesse, la grandeur, le caractère indistinct des choses éloignées, etc., ne peuvent être des critères à considérer comme preuves de la distance puisqu'ils sont sans liens

nécessaires avec la distance et qu'ils ne concernent cette dernière que par l'expérience :

Tout bien considéré, il semble que les objets propres de la vue soient la lumière et les couleurs, avec leur diverses nuances et leurs ton; leur variété et le nombre infini de leurs combinaisons font qu'elles constituent un langage merveilleusement apte à nous suggérer et à nous montrer les distances, les formes, les situations , les dimensions et les diverses qualités des objets tangibles : non par similitude, ni par inférence nécessaire, mais par l'arbitraire de la Providence tout comme les mots suggèrent les choses signifiées par eux<sup>17</sup>.

Ainsi, la distance et toutes les sensations visuelles ne sont pour Berkeley que des idées qui, à l'instar des mots pour le langage, seraient des symboles nous permettant de saisir le sens du monde et sa cohérence en rapport avec notre esprit et nos autres sens. Mais nous reviendrons là-dessus dans la dernière partie de ce chapitre.

Berkeley démontre également que la vue se compose d'un certain nombre de minima visibles -tout comme il y aura des minima tangibles, audibles, etc.- et que, de cette façon, nous ne pouvons affirmer, par exemple, que la matière est indivisible à l'infini puisque cela nous amène à formuler une abstraction qui n'a aucune réalité. En effet, comment percevoir, un tant soit peu, cette infinie divisibilité de la matière si nous ne pouvons seulement la concevoir ? On voit

---

<sup>17</sup> Berkeley Œuvres III, (sous la dir. de Geneviève Brykman), Paris, PUF, 1992, 175.

rapidement où veut en venir Berkeley : pour lui, l'étude de la vision permet de bien définir les limites de la connaissance humaine. L'infinie divisibilité de la matière reste un bon exemple de cette distance entre la réalité psychologique et la réalité du langage où les mots prennent la valeur de vérité.

Berkeley pose donc le problème de la vision et des sens selon un point de vue épistémologique, c'est-à-dire qu'il ne prétend pas par là réfuter l'avancement scientifique de son époque qu'il juge utile. Il faut comprendre ici que les lois scientifiques (celles qu'a entre autres élaborées Newton) ne sont pour lui qu'une manière de coder et de classer les phénomènes qui se présentent à l'esprit; elles ne les expliquent pas. Il conteste donc les explications théoriques du processus qui, selon les sciences alors en vigueur, permettent la vision.

Il ne faut cependant pas croire que l'immatérialisme nie les sensations. Bien au contraire, il les prend plutôt comme seul critère de réalité. Seulement, le système de l'évêque de Cloyne n'accepte pas la façon dont on tente, à son époque, d'explicitier le « sentir », la perception.

Il n'y a pas pour Berkeley de connexion entre les différents sens que nous possédons. Par exemple, la vision et l'audition, bien qu'on les rapporte parfois à un même objet (une voiture qui passe dans la rue) n'ont entre elles aucune espèce de



similitudes si ce n'est celle que nous leur avons données à force d'observer que l'une et l'autre se produisent dans les mêmes circonstances. Les groupes d'objets, les classifications du monde, ne sont de même qu'une manière utile et pratique de reconnaître tel ou tel objet. Mais en fait, qu'est-ce qu'une pomme sinon une couleur, une odeur, une saveur réunies synthétiquement en notre esprit ? On ne perçoit donc jamais la même chose, mais seulement un ordre déterminé qui se rapporte à un ensemble de règles que nous avons appris à connaître par l'expérience.

Cela amène Berkeley à définir le monde d'une manière nominaliste assez radicale puisque, pour lui, non seulement une chose ne se compare-t-elle jamais à une autre, bien qu'elle lui soit en apparence semblable (une pomme par rapport à une autre, par exemple), mais, selon la manière dont elle est perçue, on ne peut pas non plus la considérer comme une seule et même entité. Ainsi, une pomme n'est-elle pas semblable à une autre, mais pas plus semblable à elle-même selon la manière dont elle est appréhendée : le goût de la pomme est autre chose que son odeur, elle diffère selon qu'on l'observe à l'œil nu ou au microscope, elle est une entité distincte dans chacun des cas.

Tout ce qui est perçu est donc, à ce titre, une modification qui ne se retrouve que dans notre esprit (plus précisément dans notre esprit passif qui reçoit les idées,

contrairement à l'esprit actif qui, lui, peut les former, mais nous y reviendrons un peu plus loin dans la section consacrée à l'esprit et aux idées) et non pas dans un quelque chose qui lui serait extérieur. Sans trop vouloir anticiper sur des développements ultérieurs, nous pouvons tout de même aborder dès à présent quelques points fondamentaux en rapport avec les sens :

1-Toutes les qualités sensibles sont accompagnées d'un certain degré de douleur ou de plaisir, à un point tel qu'on ne peut les séparer de la sensation proprement dite. Les sensations sont donc tout à fait subjectives puisque la douleur ou le plaisir ne se trouvent pas dans l'objet de la perception. Ce dernier ne peut donc être extérieur à nos sensations.

2-Toutes les qualités sensibles prennent des teintes différentes selon qu'on les appréhende avec un sens plutôt qu'un autre, d'une manière particulière, etc. Une couleur sur un tableau varie suivant la distance à laquelle nous nous trouvons, une maison paraîtra minuscule ou gigantesque selon qu'un observateur est éloigné ou tout près. Les sensations sont donc relatives et ne se trouvent pas par conséquent dans l'objet de nos sensations.

3-Toute qualité sensitive ne peut qu'être perçue immédiatement, et par là, n'exister que dans notre esprit puisqu'on ne peut sentir qu'à travers ce dernier et qu'une sensation qui n'est pas sentie n'est tout simplement pas une sensation.

On remarque donc que Berkeley s'en tient strictement aux sens, ne pouvant appréhender autre chose que ses propres sensations, et ne pouvant rapporter ces dernières qu'à son esprit puisqu'il est impossible que ces qualités existent dans l'objet lui-même. Reste ici à définir les raisons précises de l'impossibilité pour Berkeley de trouver hors de l'esprit des entités abstraites qui seraient des justificatifs à l'existence de la matière.

## 2-Les idées générales abstraites et le langage.

La critique de l'abstraction et du langage revêt une grande importance dans la philosophie de Berkeley dans la mesure où la notion d'abstraction vient en complète contradiction avec celle de la non-existence de la matière. En effet, la réalité de l'entité abstraite, abstraite signifiant existant hors de la perception et indépendamment d'elle, vient affirmer que la perception des sens n'est pas l'unique manière de constater l'existence effective d'une réalité du monde. Ainsi, comme l'a décrit Locke, il est possible d'abstraire, par la réflexion, en faisant fi de toutes les idées secondaires pour ne conserver que l'idée primaire. Nous pouvons donc, selon lui, abstraire toute idée particulière de couleur (le rouge, le bleu, le vert, etc.) pour ne conserver que l'idée première de la couleur, la couleur en soi si

on veut. Cette fonction nous permettrait, toujours selon lui, de pouvoir raisonner convenablement sans avoir à faire constamment référence à un particulier. Penser suppose ici une certaine ampleur de l'esprit qui est capable de se dégager des contraintes du particulier pour saisir et englober le monde dans un ensemble plus vaste :

« Ainsi, lorsque je parle de cette idée [simple] comme étant dans notre entendement, elle est la perception même ou la pensée que nous avons alors ; lorsque je dis qu'elle existe en dehors de moi, je veux dire qu'elle est la cause de cette perception et est censée lui ressembler; je l'appelle aussi qualité, mot par lequel je désigne une chose existant en dehors de nous, qui, affectant un de nos sens produit en nous une idée simple et parce que les pouvoirs et les capacités des choses qui tous ont également affaire avec les idées simples sont considérés comme étant de la nature de la chose et constituent une partie de l'idée complexe que nous en avons [...]»<sup>18</sup>.

Il y a donc pour Locke des qualités extérieures à l'esprit qui affectent ce dernier en imprimant en lui certaines formes d'idées. Dans ces qualités extérieures il y a ce qu'on appelle les qualités secondaires, qui nous affectent de manière subjective (la chaleur peut paraître bien différente d'un sujet à l'autre), mais aussi, les qualités premières qui, elles, existent indépendamment de la subjectivité du sujet (ainsi l'étendue, l'espace, etc.). Mais, comme nous le verrons, il en va tout autrement pour Berkeley pour qui la notion d'abstraction ne naît, en fait, que d'une vulgaire erreur de langage et de compréhension.

---

<sup>18</sup>John Locke, *op. cit.*, 140.

Pour Berkeley, abstraire, c'est aller au-delà des limites de la connaissance humaine. C'est se fonder sur une donnée qui ne possède aucun référent dans la réalité humaine et, par conséquent, pas de réalité du tout. En fait, pour l'évêque de Cloyne, ces présuppositions quant au réel proviennent de ce que nous accordons parfois un sens à des mots qui n'en contiennent aucun en croyant que ce qui ne désigne pas directement un objet du monde doit nécessairement en désigner un d'un autre univers : celui de l'abstraction. Ainsi, par cette croyance erronée selon laquelle chaque mot convient à une réalité concrète, les hommes en sont venus à créer tout un répertoire de termes qui, bien que parfois utiles, ne représentent en fait rien de substantiel dans le monde des hommes. On en est venu à croire que chaque mot représente une idée (dans le concret ou dans l'abstrait), alors qu'il faut bien avouer que la majorité d'entre eux ne sont utilisés que comme repère, voire même comme simple manière d'affecter autrui. Il faut ici concevoir les mots un peu à la manière des symboles en algèbre qui suggèrent certains éléments à l'intérieur d'un contexte donné ou de certaines règles de fonctionnement, mais qui, autrement, ne correspondent à rien dans ce que nous appelons la réalité.

Les idées générales abstraites naissent de cette illusion du langage. C'est d'ailleurs, selon Berkeley, la seule manière dont elles peuvent exister. La façon

dont Locke conçoit la formation de l'idée générale relève d'ailleurs pour Berkeley de la plus singulière fantaisie :

« Si d'autres possèdent cette merveilleuse faculté d'abstraire leurs idées, c'est à eux d'en juger : quant à moi, je trouve, certes, que j'ai une faculté d'imaginer ou de me représenter les idées des choses particulières que j'ai perçues, de les composer et de les diviser de diverses manières. Je peux imaginer un homme à deux têtes, ou la partie supérieure d'un homme jointe au corps d'un cheval. Je peux considérer l'œil, la main, le nez, chacun à part, abstrait ou séparé du reste du corps. Mais alors cette main que j'imagine, ou cet œil, doivent avoir quelque forme et couleur particulière. Pareillement, l'idée d'homme que je me forge doit être celle d'un homme blanc, noir ou basané, droit ou tordu, grand, petit, ou de taille moyenne. Je ne puis par aucun effort de pensée concevoir l'idée abstraite décrite ci-dessus. Il m'est également impossible de former l'idée abstraite de mouvement, distinct du corps en mouvement, et qui ne soit ni rapide ni lent, ne curviligne, ni rectiligne. On peut en dire autant de toutes les autres idées générales abstraites<sup>19</sup>. »

Pour Berkeley, l'abstraction se réalise d'une manière tout autre que celle qu'envisage Locke. Pour lui, l'idée générale abstraite se crée, non pas en éliminant toute idée secondaire pour ne conserver que l'idée primaire, mais plutôt en englobant toutes les idées secondaires en un seul terme pris pour tous les autres. Le mot devient donc général puisqu'on en fait le signe, l'exemple, pris pour tous les autres. Ainsi, si je veux penser à un triangle, je ne puis le faire en pensant à une entité qui serait dénuée de toutes idées particulières du triangle (à angle droit, de couleur noire, de grand format, etc.), ce qui est proprement inconcevable comme le

---

<sup>19</sup> George Berkeley, *op. cit.*, 45.

fait remarquer Berkeley, mais bien en pensant à un triangle particulier que je prends pour exemple de tous les triangles possibles.

Le mot est un signe, un symbole de l'irreprésentable qui a pour but de désigner non seulement un aspect unique de la réalité, mais également une multitude de significations attachées à lui. Redéfinir à chaque instant le langage afin qu'il corresponde exactement à ce que l'on désire signifier est impossible, et peut-être même pas souhaitable. En tant que code, le langage est nécessairement doté d'un haut coefficient d'artificialité et, par là, de subjectivité :

« Locke s'est en effet complètement mépris sur la nature de la dénomination. Un nom, pour être utile et pour réaliser une économie de pensée, ne peut avoir toujours une seule et même signification; il doit seulement répondre à une seule et même définition. [...] Par exemple, pour penser une ligne, il n'est pas nécessaire d'imaginer ou de concevoir une longueur dépourvue de toute largeur; il suffit de considérer une longueur sans prêter attention à sa largeur, en bref, de lui attribuer une largeur quelconque. Dès lors, ce que d'aucuns veulent appeler une idée abstraite est une idée particulière prise comme exemple de tout un ensemble d'idées particulières semblables par quelque caractère<sup>20</sup>. »

Il n'y a donc que des idées particulières que l'on croit être des idées générales abstraites, ou bien des idées générales abstraites qui ne font référence à rien de réel. Il faut cependant établir une distinction entre l'idée générale et l'idée générale abstraite, car c'est à cette dernière que Berkeley s'attaque, et non pas à

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 91.

l'idée générale qui, on l'a vu, peut se concevoir en prenant une idée particulière comme exemple pour les autres. Les mots liberté, amour, etc., parce qu'ils n'ont pas de référent direct dans le concret des sens, ne signifient pas qu'il n'aient pas de réalité du tout, mais plutôt qu'on ne peut les détacher arbitrairement des affects psychologiques et physiques qui les constituent. La liberté n'existe pas, par exemple, dans un ailleurs hypothétique qui n'a rien à voir avec l'homme. Mais elle existe pourtant sous forme de synthèse de nombreux affects physiques et psychologiques que nous désignons sous le terme de liberté.

Berkeley n'accepte l'idée générale que pour une question d'économie de moyens (tout comme son nominalisme l'a amené à considérer le monde comme une somme de données sensorielles uniques synthétisées par l'esprit, mais que, par utilité, nous désignons par un seul mot, même en parlant de choses qui n'ont de rapport que par l'expérience; le tactile et l'auditif par exemple), mais en ne la considérant pas du tout de la manière dont Locke la conçoit puisque, contrairement à ce dernier, il ne lui accorde aucune existence hors de l'esprit. Les idées universelles, telles que les conçoit Locke, n'ont donc de valeur, contrairement à ce qu'il croyait, que parce qu'elles ont à nos yeux certains traits en commun avec d'autres qui leur ressemblent (d'où la possibilité d'en prendre certaines en exemples pour les autres), et non parce qu'elles existent en dehors de nous en nous affectant d'une certaine manière.



L'abstraction, qui, dans cette optique, ressemble à s'y méprendre au monde des idées platoniciennes, existant en dehors de la perception et en dehors de l'esprit, n'a donc pas de réalité concrète (si ce n'est celle, précaire et sans fondement, que nous lui attribuons dans le langage) puisque nous ne pouvons la percevoir (elle ne correspond à rien pour mes sens), pas plus que la concevoir dans notre esprit (je ne puis faire abstraction des qualités secondes, comme la couleur dans un triangle, sans éliminer du même coup l'objet en question). On comprend clairement que les qualités secondaires ne diffèrent pas des qualités primaires, que ces dernières ne se cachent pas derrière les premières, mais que tout est donné par les sens :

« Par exemple, dans cette proposition : un dé est dur, étendu et carré, ils [les philosophes] veulent que le mot dé dénote un sujet ou une substance, distincte de la dureté, de l'étendue et de la figure, qui en sont les prédicats et qui existent en lui. Je ne peux comprendre cela : pour moi un dé ne semble en rien être distinct des choses que l'on appelle ses modes ou accidents. Dire qu'un dé est dur, étendu et carré n'est pas attribuer ces qualités à un sujet qui s'en distingue et les supporte, c'est seulement expliquer le sens du mot dé<sup>21</sup>. »

Ce sera là la base de la philosophie immatérialiste, c'est-à-dire, que rien n'existe en dehors de la perception et de l'esprit qui perçoit. Pas plus une entité imperceptible, telle que l'idée générale abstraite, qu'une autre entité que nous

---

<sup>21</sup>*Ibid.*, 94.

croyons pourtant inattaquable quant à sa réalité, c'est-à-dire la matière, point central de la critique berkeleyenne.

### 3- Idées et esprit.

*Esse est percipi* ; être, c'est être perçu. Notion fondamentale de l'immatérialisme, phrase restée célèbre dans les annales de la philosophie et que l'on utilise, bien souvent en méconnaissance de cause, à toutes les sauces. Car ce fameux *esse est percipi* engendre quantité de conséquences philosophiques qui, si elles ne sont de prime abord des plus évidentes, n'en débouchent pas moins sur une conception du monde qui vient remettre en question notre compréhension de la réalité.

Il n'y a, pour Berkeley, selon le principe précédemment énoncé (*esse est percipi*), que deux catégories d'entités existant et formant le réel : d'un côté, les esprits, et de l'autre, les idées perçues ou produites par ces mêmes esprits. C'est tout et c'est beaucoup à la fois, car l'ampleur d'une telle affirmation, si elle s'avère fondée, risque de démonter inexorablement toute la structure philosophique du monde contemporain. À voir les développements de la science (monde de l'infiniment petit, développement de la métapsychique) et de la philosophie

immatérialiste chez plusieurs penseurs (Schopenhauer, Bergson), il semble que l'intérêt d'un tel système puisse un jour prendre une place considérable dans notre univers philosophique. Mais nous aurons l'occasion d'en traiter plus en profondeur dans le dernier chapitre, « actualité de l'immatérialisme ». Pour l'instant, revenons-en à ce lapidaire *esse est percipi*, à ce qu'il comporte, à ce qu'il engendre.

Ce qui distingue, au départ, l'idée d'un côté et l'esprit de l'autre (les deux seules choses existantes selon Berkeley) est que, dans le premier cas, nous avons une entité passive et inactive alors que l'esprit, lui, se caractérise par sa volonté, sa volition, bref, sa capacité d'agir, de percevoir et de créer des idées. L'esprit est donc à la fois ce qui constitue le monde (puisque'il est créateur d'idées), et ce qui le perçoit (car il ressent les impressions des idées du monde).

Percevoir les idées par les sens demande ici quelques explications, car ce percevoir ne doit pas s'entendre au même sens que celui, habituel, où nous disons que notre œil perçoit les couleurs, nos doigts la douceur d'une étoffe, etc. Notre esprit perçoit les idées du monde de la même façon qu'il percevrait une idée apportée par la réflexion ou par l'explication d'autrui. Ainsi, notre corps, notre cerveau, notre peau, tout cela est constitué comme idée et perçu comme une idée.

Beaucoup de lecteurs, en abordant cette étrange croyance que le monde serait constitué d'idées, s'imaginent que tout n'est qu'illusion, que nous marchons sur du vide, etc. Mais il faut bien comprendre que l'immatérialisme affirme que nous ne sommes qu'esprit (et non pas un cerveau percevant, comme on pourrait le croire, car le cerveau n'est lui aussi qu'un objet sensible perçu, une idée donc, et une idée, comme on le verra, ne peut pas être esprit) et qu'il n'y a dans ce cas ni vide, ni corps, ni perception matérielle au sens où nous l'entendons habituellement. Tout comme, dans les rêves, nous percevons bel et bien des informations visuelles en ayant les yeux fermés, de même nous pouvons appréhender diverses formes d'idées du monde sans, par exemple, dire que l'œil perçoit quelque chose d'extérieur à lui (cette impression n'a pour fondement que l'habitude que nous avons à mettre en relation le « voir » avec l'œil, car en fait, nous aurions pu constituer la vision d'une manière toute différente). Il faut donc comprendre la perception, non comme un corps (ma main) en touchant un autre (une table), mais bien de la même manière qu'un esprit saisit une idée.

Cet esprit, seul réel habitant de ce monde d'idées, possède deux facettes qui lui permettent à la fois de percevoir les idées, mais également de les créer. Dans le premier cas, on pourra le dire passif, alors que dans la production des idées, on le dira nécessairement actif. En effet, d'un côté, je perçois des idées sur lesquelles je n'ai pas d'emprise, qui s'imposent à moi sans que je ne le désire vraiment, et de

l'autre, je puis, à mon gré, créer instantanément une foule d'idées, d'images qui, si elles n'ont pas la consistance des premières, ne dépendent cependant que de ma volonté propre : « Une intelligence est un être actif, non divisé, simple : en tant qu'il perçoit des idées, on l'appelle entendement, et en tant qu'il en produit ou opère autrement sur elles, on l'appelle volonté<sup>22</sup>. »

On pourrait croire à une division entre actif et passif, mais comme le souligne bien Berkeley, dans le cas de la perception comme de la production d'idées, c'est une seule et même âme agissante qui ne diffère que dans la manière d'agir. Que l'on appelle passive le fait de percevoir et active celui de produire ne sert qu'à notre compréhension puisque, dans un cas comme dans l'autre, l'âme reste agissante : percevoir relève autant du domaine de la volonté que de la production, quoique d'une autre manière.

Pour Berkeley, l'âme sera donc cette action, cette volonté qui fait qu'elle perçoit et qu'elle produit des idées. À un point tel qu'elle n'est peut-être que cela, c'est-à-dire, une activité constante qui lui donne sa cohérence, son « moi » pourrait-on dire, de sorte que c'est dans une succession d'idées, qui nous sont intimes et que nous savons avoir produites ou perçues, que nous pouvons constituer et comprendre que notre esprit est un, différent des autres esprits et des idées du

---

<sup>22</sup> *Ibid* 79-80

monde. Une âme sans volition, sans capacité d'agir (que ce soit par la production ou la perception d'idées) ne serait plus en ce cas qu'une idée inerte, voire, plus rien du tout. Car l'âme n'est pas elle-même une idée et c'est pourquoi nous ne pouvons en avoir un contact direct comme dans le cas des idées. Si l'âme était une idée, elle ne pourrait alors ni percevoir, ni produire d'idées, car une idée n'est rien en dehors du fait d'être perçue. C'est pourquoi l'âme ne peut être envisagée que sous l'aspect de la notion :

« Toutes nos idées, sensations, ou les choses que nous percevons, quels que soient les noms à l'aide desquels on peut les distinguer, sont visiblement inactives; elles n'enferment nul pouvoir ou action. Aussi, une idée, un objet de pensée, ne peut produire ni effectuer un changement dans une autre idée. Pour être assurés de la vérité de cette affirmation, il ne faut rien de plus que la simple observation de nos idées. Car puisque toutes, et toutes leurs parties existent seulement dans l'esprit, il s'ensuit qu'il n'y a rien en elles que ce qui est perçu. [...] On ne peut donc former aucune idée d'une âme ou d'une intelligence car, toutes les idées étant passives et inertes, elles ne peuvent nous représenter, au moyen de l'image ou de la ressemblance, ce qui agit. [...] Telle est la nature de l'intelligence, ou de ce qui agit, qu'elle ne peut être perçue en elle-même mais seulement par les effets qu'elle produit. Si quelqu'un doute de la vérité de ce qui est présenté ici, qu'il réfléchisse seulement et qu'il essaie de voir s'il peut forger l'idée de quelque pouvoir ou de quelque être actif. Qu'il se demande s'il a des idées des deux principaux pouvoirs marqués par les noms de volonté et d'entendement [...] Mais en même temps, il faut avouer que nous avons quelques notions de l'âme, de l'intelligence, et des opérations de l'esprit, telles que vouloir, aimer, haïr, puisque nous savons et comprenons le sens de ces mots<sup>23</sup>. »

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 79-81.

L'esprit est donc un inconnaissable. Inconnaissable directement à tout le moins, car nous ne pouvons en avoir qu'une notion, une intuition. Toute cause ne pourra donc qu'être notion, car si nous pouvions la connaître comme une idée, elle ne serait plus active mais passive et ne causerait plus rien. En tant que pouvoir actif, on a vu que l'esprit ne peut s'apparenter à l'idée, qu'il est autre et qu'il ne se connaît pas par les sens.

On pourra objecter que cette compréhension de l'esprit permet l'existence de la matière qui, elle aussi, devient un objet non perçu et seulement intuitionné. Mais alors, comment la matière peut-elle produire des impressions si elle n'est pas volition et agir ? Et si elle l'est, en quoi diffère-t-elle de l'esprit ? L'esprit (ou âme) est donc essentiellement volonté, une volonté qu'on ne peut connaître mais que nous savons être puisqu'elle est nous.

Une idée n'est pas la cause, mais seulement le signe d'une autre idée car, premièrement, comme nous venons de le voir, la cause ne peut nous apparaître par les sens et que, deuxièmement, les sens sont hétérogènes entre eux et que ce n'est que par l'effet de l'habitude que nous en arrivons à relier l'ouïe et la vue, par exemple. Il faut également souligner que les idées n'ont pas toutes la même densité (celles que je produis ont moins de « solidité » que celles qui m'apparaissent) et

qu'à cet égard, il semble bien qu'elles aient des causes différentes ou, en tout cas, une cause qui n'est pas moi.

Mais reste tout de même que les idées semblent appartenir à un monde évanescant qui se rapproche bien peu de celui, dense, cohérent, persistant, que nous avons l'habitude de côtoyer. Ces arbres, ces maisons, ce ciel, m'apparaissent d'une manière si forte que je puis difficilement les considérer comme des pensées dont le rôle n'est que celui d'être perçues, sans exister indépendamment de mon esprit ou d'un autre. C'est peut-être que nous sommes trop habitués à considérer les pensées de la façon dont nous les produisons et non pas comme elles nous apparaissent par les sens dans toute leur intensité. En fait, comme nous l'avons constaté dans la section traitant des sens, le monde n'est qu'une synthèse effectuée par notre esprit qui, par expériences répétées, en vient à constituer un monde de symboles et de sens d'une évidence telle qu'on ne saurait le remettre en question.

Cependant, cet agencement que nous connaissons aurait pu être tout autre. Un arbre aurait pu être translucide, siffleur et producteur d'acier. Les lois établies par la science ne sont que la constatation d'un schéma, d'un découpage synthétique que l'on appelle le réel et qui, de toute façon, se fragmente rapidement lorsqu'on le transporte dans un autre contexte<sup>24</sup>. La substance des choses du

---

<sup>24</sup> On n'a qu'à penser aux expériences extra-terrestres (les vols en orbite), etc.



monde (ou des idées du monde pour parler en termes immatérialistes) est donc obtenue par cet acte de l'esprit qui synthétise les diverses sensations qu'il perçoit en un tout cohérent. Les fréquentes erreurs de jugement que nous portons sur le monde ne dépendent pas d'une tromperie des sens, qui, eux, sont toujours adéquats, mais bien de notre imparfaite connaissance des lois du monde et de la faible ampleur synthétique de notre esprit. Il serait donc vain ici de séparer les accidents de la substance (ou qualités premières et secondaires) puisque la substance EST la corrélation de tous les sensibles. Il n'y a rien « derrière » qui viendrait supporter les qualités de l'objet. La perception est donc, complétée par la synthèse de l'esprit, le fondement même de la réalité berkeleyenne.

#### 4-Temps et mouvement.

Berkeley écrivait à son correspondant Johnson en mars 1730 :

« Je tiens que la succession d'idées constitue le Temps, loin d'en être seulement la mesure sensible, comme Locke et d'autres le pensent. Mais, en de telles matières, tout homme doit penser par lui-même et s'exprimer comme il le juge bon. L'une de mes premières réflexions portait sur le Temps et m'a conduit à divers paradoxes que je n'ai jugé ni opportun ni nécessaire de publier; en particulier la thèse selon laquelle le moment de la Résurrection suit tout juste celui de la mort. Nous sommes confondus et embarrassés au sujet du temps : 1) Parce que nous supposons une succession en Dieu; 2) Parce que nous pensons avoir une idée abstraite du Temps; 3) Parce que nous supposons que le Temps d'un esprit doit être mesuré par les

par exemple, nous indique que les heures s'écoulent, ou que la nuit succède au jour, tout cela ne se comprend que comme une transformation dans les idées, du passage de l'une à l'autre. Et c'est de cette succession d'idées particulières que nous tirons l'idée générale d'un temps absolu existant hors de l'esprit. Il n'y a de temps que celui vécu et perçu dans la succession des *maintenant*. Berkeley affirme d'ailleurs avec justesse : « Pourquoi, dans la douleur, le temps est-il plus long que dans le plaisir <sup>26</sup> ? » En effet, puisque si le temps était autre chose que le temps psychologique et vécu, il resterait le même, peu importe les circonstances. Ce temps vécu est indivisible puisqu'il s'agit d'actes de l'esprit, de volitions, formant « un train d'idées », réunis dans une totalité psychologique par leur appartenance intime à ce moi cohérent dont nous avons déjà démontré l'existence. On ne peut donc affirmer qu'il se situe un « espace » entre deux *maintenant* et que, dans ce mince intervalle, se trouverait cette fameuse notion de temps. Il n'y a pas d'étendue entre une idée et une autre, il n'y a qu'une succession, tout simplement.

La production du mouvement est relativement similaire à celui du temps puisqu'il est également nécessaire, dans ce dernier cas, de se reporter à la succession pour comprendre cette faculté que nous avons de percevoir une transformation dans les idées que nous appréhendons. Le mouvement, c'est-à-dire le changement qui s'opère dans la construction du monde, ne se saisit que par

---

<sup>26</sup>George Berkeley, Cahier de notes (traduit de l'anglais par André-Louis Leroy), Paris, Montaigne, 1969, 5.

l'expérience qui nous conduit à comprendre que si telle idée en suit une autre au niveau des sensations (que l'œil tourne, que l'ouïe diminue, etc.), cela signifie qu'un mouvement se produit. La croyance en un espace et en un mouvement absolu hors de l'esprit n'est pas plus concevable que le reste puisqu'un mouvement n'existe que par le vécu psychologique et les sensations qui lui sont inhérentes. Un mouvement ne se dégage pas d'une forme, avec une couleur, une étendue, etc. Il n'existe que parce que cette forme en devient une autre dans la succession des idées. D'ailleurs, comme nous l'avons bien vu dans la section traitant de l'abstraction, il est impossible de concevoir une idée du mouvement en dehors des contingences humaines. La conception immatérialiste du mouvement répond d'ailleurs au fameux paradoxe de l'infinie divisibilité du mouvement (paradoxe de Zénon d'Élée) puisque, à l'instar du temps, on ne peut séparer le mouvement en moments entre lesquels se trouveraient des intervalles, ce qui nous amène à concevoir un mouvement qui, infiniment séparé, n'arrive jamais au point qu'il s'est fixé. Le mouvement, tout comme le temps, est un vécu psychologique. Il ne peut donc se diviser en parties infinies. Nos sens étant la seule réalité possible, nous ne pouvons donc affirmer percevoir quelque chose que ces derniers ne perçoivent pas, pas plus le temps que le mouvement. En ce cas, tout ce que nous pouvons affirmer percevoir, c'est une succession.

Il y a dans la conception immatérialiste du temps et du mouvement un aspect certain de subjectivité, comme d'ailleurs dans le reste de ce type bien particulier de philosophie. Si le temps, le mouvement et le reste des idées existent seulement dans l'esprit, c'est donc que le temps, le mouvement, etc., sont différents pour tous et qu'il est alors difficile de comprendre la raison pour laquelle nous réussissons à relativement bien nous entendre les uns avec les autres. Cela tient simplement au fait que, bien que les vécus soient tous de nature différente, les lois et les normes humaines ont, d'une certaine manière, réalisé un constat de vie, un contrat social sur lequel nous nous entendons plus ou moins bien à voir les différences culturelles et individuelles.

Il faut aussi tenir compte du fait que la quasi-totalité de nos idées extérieures ne sont pas de notre ressort et que, en ce cas, nous pouvons avoir affaire à une sorte d'objectivité, puisque ces mêmes idées extérieures dépassent notre simple particularité. Mais nous y reviendrons dans la dernière section de ce chapitre consacré au Dieu berkeleyen. Pour l'instant, abordons directement ce à quoi nous ont préparé les sections précédentes : l'immatérialisme proprement dit.

## 5-L'immatérialisme.

Nous voici arrivé au cœur du système berkeleyen puisque c'est à partir du constat de l'inexistence de la matière que se posent les fondements de la doctrine immatérialiste. Avant toute chose, il faut bien constater que l'immatérialisme de Berkeley repose sur des bases éminemment empiristes. Mais comme nous l'avons déjà souligné, l'empirisme de l'évêque de Cloyne, bien qu'il parte des mêmes prémisses, n'a que bien peu à voir avec les autres conclusions auxquelles arrivent des penseurs comme Locke et Hume. L'empirisme de Berkeley, puisqu'il identifie tout d'abord les choses à des idées, a, entre autres, à établir une toute nouvelle structure du monde sans objets extérieurs à connaître, mais où tout est donné dans l'immédiat.

Dans cette optique, toutes les qualités que l'on attribue au monde (et de toute façon, le monde n'est formé que de qualités connaissables, il n'y a pas de monde derrière ses attributs), n'existent que dans l'esprit qui les perçoit. On revient donc ici à ce fameux *esse est percipi* que nous allons maintenant tenter d'explicitier davantage.

Demandons-nous premièrement s'il est possible qu'une sensation puisse exister de manière indépendante de l'esprit et si une sensation doit nécessairement exister dans un esprit percevant, ou s'il lui est possible d'être par elle-même, sans support.

On constate assez rapidement qu'une sensation doit nécessairement se trouver dans l'esprit puisque c'est de cette seule manière qu'on peut appeler sensation l'action de percevoir. Une sensation qui n'est pas sentie mérite-t-elle de s'appeler sensation ? Et en ce cas, de quelle manière pourrait-on sentir une sensation qui existerait par elle-même sans être sentie ? On le pourrait peut-être par l'esprit en établissant hypothétiquement l'existence d'une sensation non sentie, mais en ce cas, comme nous l'avons vu dans la section sur les abstractions, cette sensation hypothétique hors de l'esprit ne correspondrait à rien de réel puisqu'elle ne saurait être ni bleue, ni grande, etc. Elle ne serait qu'un mot vide. De plus, il est impossible de trouver une connexion nécessaire entre ce que nous percevons et ce qui n'est pas perçu<sup>27</sup>. On pourrait rétorquer que cette même sensation pourrait être bleue, grande, etc., sans pour autant être perçue par les sens, que le bleu, la grandeur, etc., pourraient exister hors de l'esprit sans pour autant correspondre à des sensations connues. Mais en ce cas, ce bleu et cette grandeur, où existeraient-ils ? Dans la matière ? Il semble bien que non pour l'immatérialisme et nous allons à présent chercher pourquoi.

La thèse matérialiste affirme que nos sens ont pour fonction de percevoir ce qui leur est extérieur et que rien, en dehors de la matière, ne peut exister. La

---

<sup>27</sup> Par exemple, dans les rêves, nul support ne vient soutenir nos sensations.

pensée elle-même ne serait, dans cette optique, qu'une forme particulière que prendrait la matière, matière par laquelle toute chose existe et se définit. Ainsi, le rouge que je vois, l'odeur que je respire, la table que je touche, tout cela est censé exister hors de moi, par lui-même, sans qu'un esprit quelconque n'ait à le percevoir comme le suppose l'immatérialisme. C'est donc que ces sensations existent dans une entité hors de moi, la matière, et que le bleu, par exemple, continue d'exister dans cette chose sans pourtant être perçu.

Mais alors, que dire d'un son qui n'est pas entendu, d'une couleur qui n'est pas vue si ce n'est que ces sensations sont inexistantes ? La perception d'une chose et son existence ne sont qu'une seule et même entité. Croire qu'il y a quelque chose derrière la sensation c'est parler de ce qu'on ne peut connaître. Dire qu'un son existe sans être entendu, c'est se contredire puisqu'un son est un *être-entendu*, une couleur, un *être-vu*, etc. Ce serait les considérer comme des existants non conçus. Il n'y a pas le son que je perçois et le son absolu en lui-même. Seul le premier a une existence réelle, le second n'en a qu'une hypothétique et invérifiable (et, de surcroît, inutile). Quelle sorte de son existe dans l'absolu qui ne soit ni fort, ni faible, rien de cela ? Un son est auditif et rien d'autre.

Dans le même sens, toute sensation est accompagnée d'un certain degré de douleur ou de plaisir; serait-ce alors que cette douleur et ce plaisir existeraient

dans la chose elle-même, extérieure à nous ? On voit bien que non, que la douleur et le plaisir ne peuvent exister que dans un esprit qui les perçoit. Les qualités sont relatives à l'état dans lequel je me trouve (par exemple, par rapport à la distance à laquelle je me situe) et elles ne sauraient donc se trouver dans les choses puisqu'elles resteraient en ce cas toujours semblables, peu importe les conditions.

Tout se trouvant donc dans la perception et toute perception n'étant qu'une idée, il en résulte que c'est en l'esprit seul que peut résider la sensation, et donc, le monde. Sur ces points, les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, expriment fort bien les thèses de Berkeley quant à l'incohérence du concept de matière, de même que la majorité des passages des *Principes de la connaissance humaine* :

« Car peut-il y avoir un effort d'abstraction plus subtil que de distinguer l'existence des objets sensibles d'avec le fait qu'ils sont perçus, de manière à les concevoir existants non perçus ? La lumière et les couleurs, la chaleur et le froid, l'étendue et les figures, en un mot les choses que nous voyons et sentons, que sont-elles sinon autant de sensations, idées ou impressions sur les sens ? Et est-il possible de séparer, même en pensée, l'une d'elles d'avec la perception ? Pour ma part, je pourrais tout aussi facilement séparer une chose d'avec elle-même. [...] En vérité, l'objet et la sensation sont la même chose, et ne peuvent donc pas être abstrait l'un de l'autre<sup>28</sup>. »

Malgré cela, nous pourrions rester convaincus de l'existence d'une chose (la matière), dans laquelle existeraient les qualités sans être présentes à l'esprit. Mais

---

<sup>28</sup>George Berkeley, *Principes de la connaissance*..., 65-66.



en ce cas, comment feront ces qualités pour exister dans la matière ? Comment une idée fait-elle pour exister dans une chose qui ne pense pas et qui ne peut donc pas percevoir ? Et si cette chose (la matière) est percevante et pensante, n'est-ce pas plutôt à la définition de l'esprit que nous avons affaire et non à celle de matière ? Par ailleurs, si notre esprit ne peut connaître que des sensations (ou idées), et si ces mêmes idées ne sont pas la matière mais quelque chose qui se trouve en elle, comment est-il possible de connaître la matière ? Certainement pas par les sens puisque, en ce cas, la matière serait un objet des sens et, partant, une idée dans l'esprit.

Croire que la matière possède une « faculté » qui lui permettrait d'imprimer dans notre esprit les idées qu'elle contient, sans que cette même matière ne possède pour autant des idées en elle, relève pour Berkeley du genre d'erreurs évoquées précédemment :

« Je réponds qu'une idée ne peut ressembler à rien qu'une idée; une couleur, une figure ne peuvent ressembler à rien qu'à une autre couleur ou figure. Si nous regardons un tant soit peu dans nos pensées, nous trouverons qu'il nous est impossible de concevoir de la ressemblance si ce n'est entre nos idées. De plus, je demande si ces originaux supposés, ou choses extérieures, dont nos idées sont les peintures ou les représentations, sont eux-mêmes perceptibles ou non ? S'ils le sont, alors ce sont des idées et nous avons gain de cause, mais si vous dites qu'ils ne le sont pas, j'en appelle à quiconque pour savoir s'il est sensé d'affirmer qu'une couleur est semblable à

quelque chose d'invisible, que le dur ou le mou sont semblables à quelque chose d'intangible et ainsi de suite<sup>29</sup>. »

La matière est donc imperceptible, inconcevable (car il n'y a pas de connexion entre une idée et quelque chose d'autre qui ne serait pas idée), incompréhensible (on ne peut, par la raison, se former une idée de quelque chose qui n'est pas du domaine des sens, sauf l'esprit, et nous avons vu pourquoi), aussi bien dire comme Berkeley qu'elle n'est rien. De toute façon, comment une chose qui n'appartient pas au domaine du sensible pourrait-elle se justifier par la seule source de notre connaissance : les sens ? Quant aux distinctions subtiles que l'on pourrait faire entre qualité seconde (le rouge, le grand, le rapide, etc.) et qualité première (l'espace, l'étendue, etc.), en affirmant que cette dernière possède une existence hors de l'esprit alors que la première n'est qu'une modification de l'âme, on n'aura qu'à se reporter à la section portant sur l'abstraction pour en comprendre toute la futilité.

Mais alors, comment se fait-il que nous ayons cette impression que quelque chose existe effectivement hors de notre esprit ? Pour Berkeley, cela s'explique aisément par le fait que nous sommes constamment confrontés à des idées qui ne sont pas le fruit de notre propre pensée et qui, en s'imposant à nous de cette

---

<sup>29</sup>*Ibid.*, 68.

manière, nous font considérer que quelque chose puisse exister hors de notre esprit. Comment ces choses parviennent à exister sans notre volonté directe sera explicité dans la section traitant du Dieu berkeleyen.

Le mot existence prend de drôles d'allures dans l'univers immatérialiste puisque, d'un côté, exister est être perçu (et donc être une idée), et de l'autre, il signifie percevoir (être un esprit). Et c'est peut-être ce qui crée le plus de confusion quant aux affirmations avancées par l'immatérialisme. En effet, on y change le mot chose (et matière) pour le mot idée, ce qui a pour conséquence de confirmer la certitude de plusieurs penseurs que l'immatérialisme repose sur une doctrine de l'illusion, voire du vide. « Comment se fait-il, si le monde n'est qu'une idée, que nous ne tombions pas à travers le plancher ? » Tout simplement parce que, comme dans le rêve, il n'y a pas d'espace où tomber (bien qu'on puisse l'imaginer). C'est encore croire à la réalité matérielle du corps alors que tout le reste ne serait qu'illusion.

Si le monde est constitué d'idées et que nous sommes des esprit, tout n'est en ce cas que représentations selon des schèmes bien définis qui donnent sa consistance à notre réalité, sans rien lui enlever, mais en la rendant plus claire puisque rien à découvrir ne se trouve plus derrière les sensations. Il faut également souligner que le monde nous apparaît tel qu'il est parce qu'il est ainsi

constitué et qu'il nous semble normal qu'il en soit ainsi. Mais il ne faut pas oublier qu'il aurait pu en être tout autrement. Notre réalité pourrait fort bien se constituer d'autres éléments, d'autres facteurs qui viendraient bouleverser nos acquis phénoménologiques. D'ailleurs, le monde n'a-t-il pas été qu'une suite ininterrompue de découvertes qui sont venues changer la face du monde tel qu'on le connaissait ? Avec le virage que prend la technologie, il semble bien que le visage du futur pourrait nous amener à reconsidérer, une fois de plus, notre conception de la réalité.

Si le monde est une construction à partir de nos idées, pourquoi ne pouvons-nous le réformer à notre guise ? Comment se fait-il que je ne puis transformer les idées extérieures et les idées de mes sens ? Nous pourrions répondre à cela que, d'une certaine manière, nous pouvons effectivement avoir une emprise sur le monde des sens. Bien sûr, il ne nous est pas loisible de choisir de percevoir ou pas, d'enlever une partie du réel, etc., mais nous décidons du mouvement de notre corps, nous pouvons décider de nos pensées intimes qui appartiennent au même domaine que les idées des sens bien que, comme nous le verrons plus tard, d'une manière beaucoup plus diffuse. Il faut aussi considérer que le monde extérieur (à nos pensées intimes) nous met en contact avec d'autres esprits et que, de cette façon, nous ne pouvons pleinement décider du statut du monde. C'est probablement cette rencontre entre moi et l'autre que l'on peut à juste titre comprendre comme le sens objectif de la réalité.

L'Immatérialisme a également su résoudre des problèmes en apparence insolubles : « La substance corporelle peut-elle penser ? la matière est-elle indéfiniment divisible ? Comment opère-t-elle sur l'intelligence <sup>30</sup>? » La consistance du monde n'en est en rien altérée. Elle y trouve plutôt une clarté qui vient jeter une lumière bienfaisante sur ces points obscurs. L'immatérialisme se voit doté d'une structure solide qui plonge ses racines dans l'empirisme tout en donnant des fruits à saveur idéaliste. Cet empirisme de Berkeley est tout d'abord psychologique puisqu'il ne peut y avoir de fondement réel qui n'appartienne tout d'abord au vécu, que ce vécu soit celui des sens ou de l'esprit. Mais ce qui soutend toutes ces données, ce qui tisse un lien immuable entre les hommes et les idées du monde est, pour Berkeley, ce Dieu dont les libertins de son époque désirent l'agonie rapide. Ce Dieu que l'on dit absent mais qui pour l'immatérialisme se trouve au contraire au cœur même de toute la réalité des hommes.

## 6-Le Dieu de Berkeley.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 117.

La notion de Dieu constitue la clef de voûte du système berkeleyen. Car si d'un côté les arguments immatérialistes ont pu démontrer que le monde n'est constitué que d'esprits et d'idées, reste encore à comprendre comment il se fait que le monde soit une entité indépendante de notre esprit et que ce dernier n'ait guère plus de pouvoir que celui de percevoir. Mais les liens qui se tissent entre le monde de Dieu et celui des hommes permettent de donner à la réalité une densité nouvelle.

Le monde relève d'un ordre certain. Il y a une suite dans les phénomènes, une cohérence qui appartient à des règles que nous n'avons pas décidées et sur lesquelles nous n'avons que bien peu de prise. Nous connaissons cependant la manière de procéder à l'intérieur de la réalité. Mais seulement à travers une expérience pratique de l'agir dans le monde. Ce dernier aurait pu prendre des formes tout à fait autres. Il nous semble normal parce que nous ne connaissons que lui et qu'il nous est familier. Mais ce n'est pas là répondre à nos interrogations quant à la « densité » de ce monde qui nous apparaît extérieur.

Pour Berkeley, puisque les arguments immatérialistes ont bien démontré que toute chose ne pouvait être qu'idée et qu'une idée ne pouvait exister que dans un esprit, par lequel elle est soit perçue, soit formée, il faut que ces idées des sens, qui sont appréhendées par mon esprit, proviennent effectivement d'un autre esprit

(car, comme on l'a vu, seul l'esprit peut être cause de quelque chose). Et comme mes idées intimes, qui sont des copies des idées du monde, n'ont pas la consistance des idées extérieures (bien qu'elles en aient une certaine ressemblance), il faut qu'en ce cas ces dernières proviennent d'un autre esprit qui n'est pas le mien et qui, bien que lui ressemblant, le dépasse par son ampleur et par son pouvoir (ou sa volonté). Pour Berkeley, cet esprit ne pourra être autre chose que Dieu :

« Les idées imprimées sur les sens par l'Auteur de la nature s'appellent des choses réelles et celles qui sont provoquées dans l'imagination, qui sont moins régulières, moins vives et moins constantes sont plus proprement dites idées ou images des choses qu'elles copient et représentent. Mais ceci étant, nos sensations, aussi vives et distinctes qu'elles soient, sont pourtant des idées, c'est-à-dire qu'elles existent dans l'esprit et sont perçues par lui aussi véritablement que les idées qu'il forge lui-même. On accorde aux idées du sens plus de réalité en elles, c'est-à-dire qu'elles sont plus fortes, plus ordonnées et cohérentes que les créations de l'esprit; mais ce n'est pas une raison pour qu'elles existent hors de l'esprit<sup>31</sup>. »

Les idées des sens sont donc le fait d'un super-esprit, appelé Dieu par Berkeley, qui par la force de sa volonté fait exister, dans l'esprit des hommes, des idées d'une ampleur et d'une cohérence telles qu'elles constituent par elles-mêmes le noyau autour duquel s'articule la structure du réel. Le fait que ces idées soient plus nettes et « denses » que les nôtres ne signifie en rien qu'elles n'existent pas

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 83

dans un esprit : Berkeley s'est acharné à le démontrer dans ses principes concernant l'immatérialisme.

Les idées des sens appartiennent donc à un esprit qui me dépasse à tous les points de vue, mais avec lequel je puis entrevoir certaines analogies concernant ma propre capacité à émettre des idées. Mais on peut se demander comment il se fait que je puis être aussi certain qu'un Dieu constitue des idées fortes et précises alors que je ne puis ni le voir ni le concevoir. Il faut ici comprendre que ces idées des sens que je perçois n'ont qu'un faible rapport avec les idées que je peux moi-même concevoir. Mais surtout, il s'agit de voir que ces idées ont non seulement une cohérence et une cohésion qui me permettent d'appréhender le réel puisqu'elles ne surviennent pas au hasard, –il y a donc certaines règles établies, ce qui suppose un coordonateur- mais qu'elles composent un langage constitué de signes organisés qui établissent un dialogue entre Dieu et les hommes :

« Euphranor.- C'est effectivement mon opinion; et ce devrait être aussi la vôtre, si vous étiez conséquent avec vous-même, et vous en teniez à votre propre définition du langage. Car vous ne pouvez nier que le grand Moteur et Auteur de la Nature ne cesse de s'expliquer aux yeux de l'homme par la médiation sensible de signes arbitraires, sans aucune ressemblance ni aucun lien avec les choses signifiées. Ainsi, leur combinaison et leur agencement lui permettent de suggérer et de montrer une variété infinie d'objets, différents par nature, dans le temps et dans le lieu. De cette manière, il informe les hommes et les guide dans leurs actions présentes ou à venir, ici ou là. Conformément à vos propres opinions ou concessions, vous avez autant de raisons de croire que l'Agent Universel- ou Dieu



-parle à vos yeux que vous en avez de penser que quelqu'un en particulier vous parle à l'oreille<sup>32</sup>. »

Nous pouvons percevoir notre propre esprit, non directement, mais par notion, c'est-à-dire que nous « sentons » cette présence sans la percevoir par les sens car elle serait alors une idée. Nous percevons Dieu par analogie avec notre connaissance (par notion) de notre propre esprit, mais surtout par ce langage si net dont nous découvrons sans cesse les nouvelles structures. Les idées de Dieu possèdent, pour ainsi dire, une dimension éminemment symbolique puisque, à l'instar de toute forme de langage (algébrique, musical, etc.), c'est par l'intermédiaire de signes que j'en viens à me faire comprendre de mon interlocuteur. On ne prend pas un signe ou un symbole pour la chose elle-même mais bien pour ce qu'elle signifie. Et il en sera de même pour ce langage divin qui, ne pouvant dévoiler des éléments dont l'ampleur nous serait incompréhensible, nous fait connaître par signes l'inconcevable et l'indicible. Il est même, de cette manière, plus difficile encore de prouver l'existence effective d'autrui que celle de Dieu :

« Par la suite, il est évident que Dieu est connu aussi certainement et immédiatement que tout autre esprit ou intelligence, distinct de nous-même. Nous pouvons même affirmer que l'existence de Dieu est perçue avec beaucoup plus d'évidence que l'existence des hommes; car les effets de la nature sont infiniment plus nombreux et considérables que ceux qui sont attribués aux agents humains. Il n'y a pas une

---

<sup>32</sup>Berkeley œuvres III, *op. cit.*, 179.

seule marque qui dénote un homme ou un effet produit par lui qui ne témoigne encore plus fortement de l'existence de l'intelligence qui est l'Auteur de la Nature. Car, il est évident que la volonté de l'homme, quand elle affecte d'autres personnes, n'a pas d'autre objet que le simple mouvement des membres de son corps; mais qu'un tel mouvement soit accompagné d'une idée ou provoque une idée dans l'esprit d'un autre ou qu'il y éveille une idée, cela dépend entièrement de la volonté du Créateur<sup>33</sup>.»

Dieu, en tant que condition de possibilité de sensation (car ce n'est qu'à travers lui que nous pouvons avoir les idées des sens et percevoir l'esprit d'autrui), se rend encore plus présent à nous que tous les êtres qui nous entourent qui, bien que fondamentalement réels (tout comme le monde lui-même), ne pourraient nous apparaître sans le concours divin.

Ces idées de Dieu, qui sont pour nous les idées des sens, constituent quelque chose de plus que ce que nous considérons comme des idées. Bien sûr, elles n'en existent pas moins dans un esprit (Dieu), mais pas nécessairement à la manière dont nous pourrions le concevoir. À vrai dire, les idées divines sont plus que de simples idées passives dont le rôle se limiterait uniquement à être perçues. En tant qu'elles sont maintenues par Dieu dans un état d'existence constante, elles appartiennent à un monde quasi objectif, sans pour autant exister indépendamment de leur Créateur. Le *esse est percipi* n'en est pas non plus altéré puisque, bien que ces idées d'essence divine existent avec une intensité qui nous

---

<sup>33</sup> George Berkeley, Principes de la connaissance..., 161-162.

apparaît presque inconcevable, il n'en reste pas moins que leur vitalité dépend également de la clarté et de la faculté qu'a l'esprit humain de les considérer.

Un point de contact, une jonction s'effectue donc ici entre, d'une part, les idées divines qui existent tellement fort qu'elles subsistent un peu plus que par le simple fait d'être perçues, et de l'autre, la nécessité qu'elles ont d'être perçues afin de conserver une certaine cohérence, une certaine rigueur. De cette façon, les idées divines existent pratiquement comme les idées du monde de Platon, mais ne pourraient cependant persister sans la faculté humaine de les percevoir. Bergson, beaucoup plus tard, aura raison de dire, en parlant de l'immatérialisme berkeleyen, qu'on n'y trouve pas de matière mais seulement une mince couche de réel entre Dieu et les hommes. Il faut cependant remarquer que Berkeley n'en était venu à de telles conclusions qu'en 1744 dans son dernier livre, *La Siris*. N'empêche, cela démontre, encore une fois que, loin d'abandonner ses idées immatérialistes, Berkeley les a plutôt forgées au feu de sa longue expérience (il a à cette époque près de soixante ans) sans renoncer à ses idéaux de jeunesse.

Dans ce contexte, vivre, c'est reconnaître ce monde comme un univers de signes qui nous mettent en relation directe avec Dieu et les autres esprits. Connaître ce monde, c'est en prévoir les effets, c'est se situer à l'intérieur d'un ensemble dont nous faisons partie et auquel nous participons, non pas seulement

en y travaillant de manière « détachée », mais bien en le constituant constamment par notre esprit.

Ce langage des idées dont se sert Dieu pour communiquer n'est aucunement du ressort du nécessaire puisque, comme nous l'avons vu, il aurait pu se constituer tout autrement et qu'on ne peut, si ce n'est par l'habitude, tisser de liens entre les divers sens. On doit plutôt parler d'utilité en ce cas-ci. Chaque signe renvoyant à un autre (ce que l'on a appris par expérience), Dieu nous permet ainsi de nous diriger, il éclaire nos actions et notre existence.

Ce langage nous apprend donc, non seulement comment se prémunir de torts, mais également à se procurer le bien. Ce langage, comme à l'image de tout langage, en est un qui parle autant de son créateur que par lui. C'est-à-dire que, par la connaissance de ce monde de symboles, nous pouvons comprendre que ce dernier ne parle pas d'autre chose que de celui qui l'a créé; étant le réalisateur de ce langage, il lui est possible de le modifier, de le transformer selon son bon vouloir. C'est ce que Berkeley appelle les miracles. À juste titre, on peut comprendre que les miracles sont de la même texture que la poésie dans notre propre monde de signes : un dérèglement qui révèle la beauté.

## 7-Conclusions préliminaires.

Nous avons pu à travers ce chapitre nous familiariser plus amplement avec les structures immatérialistes telles que Berkeley les a exprimées dans ses deux œuvres centrales : *Traité des principes de la connaissance humaine* et *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*. Bien sûr, comme certains commentateurs ont pu le préciser, Berkeley a vécu certaines périodes philosophiques qui ont plus ou moins modifié ses vues quant à l'immatérialisme. Il y a un long parcours des *Notes philosophiques* (1707) à la *Siris* (1744). Mais à la lecture de ces œuvres, on ne peut humainement débattre de ce que Berkeley a voulu ou non quant au développement de l'immatérialisme. Chose certaine, malgré les modifications apportées au système, l'immatérialisme pose des problèmes auxquelles une multitude de penseurs ont tenté de répondre.

### CHAPITRE III

#### OBJECTIONS À L'IMMATÉRIALISME DE BERKELEY

Poser des objections à un système comme l'immatérialisme ne comporte pas, de prime abord, bien des problèmes. Berkeley lui-même, dans ses deux principales œuvres, formule la majorité de ses thèses à partir d'objections et de réfutations. Les a-t-il recueillies au cours de discussions passionnées avec des interlocuteurs de choix (comme il nous le montre dans son *Alciphron*) ou bien les a-t-il lui-même formulées dans la solitude de son cabinet ? On ne sait trop. Mais quoi qu'il en soit, on ne peut pas accuser Berkeley d'avoir voulu éviter les aspects problématiques de son système philosophique.

C'est pourquoi je ne reviendrai pas sur les objections posées par Berkeley lui-même. On n'aura pour cela qu'à consulter *Les principes* et *Trois dialogues* afin de se former une idée assez juste des objections majeures que l'on peut faire à l'encontre de l'immatérialisme. De toute façon, bien de ces points ont d'ailleurs été abordés dans le chapitre précédent.

Je voudrais plutôt observer certains problèmes inspirés de la thèse de doctorat de Mme Geneviève Brykmann, *Berkeley, philosophie et apologétique*,

(précédemment citée), de *Quatre études sur la perception et sur Dieu* de Martial Guérault et, finalement, de la correspondance entre S. Johnson et Berkeley pour examiner cinq difficultés soulevées par l'immatérialisme.

### OBJECTIONS

Objection I : En quoi les perceptions comme différentes du Moi se distinguent-elles des perceptions comme modification du Moi ? (objection rencontrée chez Johnson<sup>34</sup> et Guérault<sup>35</sup>).

On peut en effet se demander ce qui distingue aussi sûrement les perceptions comme étant une manière d'appréhender les sensations et les perceptions comme modification du Moi (ou de l'esprit) percevant. Berkeley semble avoir entretenu une certaine confusion quant à la différenciation entre ces deux idées.

On constate que, d'une part, Berkeley compte sur une certaine subjectivité pour conclure à l'inexistence des sensations dans les choses elles-mêmes : les sensations ne peuvent, pour lui, exister qu'en moi. C'est-à-dire que la perception se confond avec l'âme elle-même puisque ce « sentir » n'appartient qu'à moi et qu'il

---

<sup>34</sup> Cfr. Geneviève Brykman, *op. cit.*, 192.

<sup>35</sup> Martial, Guérault, *op. cit.* 95.

ne se retrouve nulle part ailleurs. La perception n'est alors qu'une manière d'être de l'âme.

D'un autre côté, Berkeley affirme catégoriquement que les idées et l'âme (ou esprit) sont tout à fait différentes et que c'est même dans cette différenciation que se trouve la possibilité du monde tel que le conçoit l'immatérialisme. En effet, si l'âme elle-même n'est qu'une agglomération d'idées (que l'on appellerait manières d'être) quelle en serait la cause ? Que devient l'âme si elle n'est qu'une collection d'idées et qu'elle est ainsi *perçue* et non plus *percevante* ? On le voit bien, le *esse est percipi* se fragmente rapidement selon cette approche et ne permet plus à l'âme d'être le centre de cohésion du monde. Il en résulte que ni moi ni Dieu ne pouvons nous dire cause de ces idées (et même de nous-mêmes). Il faut en référer à un principe supérieur tout aussi inconnaissable et évanescent que la matière.

#### Réponse à l'objection I.

Cette objection tient en tant qu'elle n'est qu'une certaine approche de la pensée berkeleyenne quant aux idées et aux esprits. En fait, comme l'a précisé lui-même l'évêque de Cloyne, l'esprit, bien qu'unique, comporte cependant deux facettes, l'une étant le percevoir et l'autre le vouloir :

« Une intelligence est un être actif, non divisé, simple : en tant qu'il perçoit des idées, on l'appelle entendement, et en tant qu'il en produit ou opère autrement sur elles, on l'appelle volonté<sup>36</sup>. »

---

<sup>36</sup>*Ibid.*, 80.



La face percevante de l'esprit peut, elle aussi, être considérée comme faisant partie d'un certain type d'activité, elle est volonté, bien que de manière différente de l'esprit créateur. Cette partie de l'esprit perçoit sans pourtant s'identifier à ce qu'elle perçoit. En fait, quand Berkeley affirme que les sensations ne peuvent être que subjectives, il veut signifier qu'elles ne peuvent exister que selon une manière d'être et que cette dernière ne peut se concevoir sans un esprit.

L'esprit percevant donne un sens à ce qui est perçu, il fait de ce qui n'est que possibilité de perception, une chose à part entière qui n'est pas lui mais qui n'existe pas à proprement parler sans lui. Il y a donc bel et bien des idées que je perçois (qu'elles soient miennes ou extérieures à moi) et auxquelles je donne sens, sans m'y identifier pour autant. Ainsi se trouve préservée la subjectivité du sentir de même que l'intégralité de l'esprit par rapport aux idées.

Objection II : Ce qui fonde la certitude des sens semble appartenir au domaine de la raison, et pourtant, cette dernière n'appartient pas au domaine des sens. La raison ne devrait-elle pas en ce cas se trouver à un niveau supérieur et englober les sensations ? (objection rencontrée chez Guérault<sup>37</sup>)

---

<sup>37</sup> *Ibid*, 128.

On pourrait à juste titre croire que c'est par la raison, par un retour sur soi, que l'on en vient à considérer les sens comme une certitude à laquelle on ne peut échapper, mais à laquelle il faut s'en tenir. Mais alors, ce ne serait plus de la certitude des sens dont il faudrait parler mais bien de la certitude de la raison. Car quoi d'autre que la raison, la réflexion, pourrait permettre de comprendre cette nécessité des sens ? Certainement pas les sens eux-mêmes. Il semble donc que le sensualisme berkeleyen abrite un rationalisme qui tente de se nier lui-même.

#### Réponse à l'objection II.

Le monde selon l'optique immatérialiste est donné d'un coup, sans qu'il ne dissimule rien derrière lui. Et c'est justement en ne considérant pas cet état de fait que, pour Berkeley, nous en sommes venus à créer un monde abstrait qui ne correspond plus du tout au vécu et à l'empirisme dont il s'est fait le chantre. S'il apparaît que le sensualisme de Berkeley ne se comprend et ne s'explique que par un rationalisme qui semble le dépasser, c'est tout simplement parce que le philosophe doit tout d'abord s'exprimer de cette manière afin d'être compris. Il s'exprime par et pour la raison mais sans considérer que l'évidence vient de cette dernière. Il tente de prouver à la raison que ce sont les sens qui fondent toute certitude et celle-ci peut ou non refuser ce qui lui est soumis. Par contre, la raison n'est pas nécessaire pour vivre dans le monde, seul importe ici l'esprit :

« Ce que c'est pour un homme d'être heureux ou pour un objet d'être bon, chacun peut penser qu'il le sait. Mais forger une idée abstraite de bonheur, coupé de tous les plaisirs particuliers, ou de bonté, coupé de toute bonne chose, c'est à quoi peu d'hommes peuvent prétendre<sup>38</sup>. »

Encore une fois, il faut considérer la raison comme un *plus* et non pas comme une nécessité. Berkeley a certes échafaudé un système complexe qui s'adresse à la raison (et en provient), mais cela ne concerne en rien la vérité du *esse est percipi* qui se saisit aisément par notion. La critique des idées générales abstraites a pu, de manière claire, définir les limites et les erreurs de la raison qui croit dépasser l'expérience et les sensations. C'est ce qui a d'ailleurs donné naissance à l'idée erronée de matière. En fait, comme le fait remarquer Berkeley, la raison peut inventer des procédés utiles par l'observation des généralités du monde. Il faut cependant se rappeler que ce ne sont là que des vues de l'esprit. Est-ce à dire que l'immatérialisme n'est lui aussi qu'une manière de voir ? Non, car il est intuitionné et vécu bien avant d'être conceptualisé. Ce qui n'est pas le cas de la pensée mathématique qui jongle avant tout avec des idées générales abstraites sans se confiner uniquement aux sens. L'immatérialisme est bel et bien un empirisme qui se fonde sur la vérité et la réalité des sens bien que, comme l'exprime la belle image des *Trois dialogues*, il faille que l'eau de la fontaine, tout comme l'esprit, s'éloigne de sa source pour mieux y revenir : que l'esprit comprenne le vécu par la raison pour mieux y retourner.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 126-127.

Objection III : La constitution du monde pose un problème chez Berkeley puisque, d'un côté, le monde existe toujours, ce qui amène la création d'archétypes (partant, de quelque chose existant hors de l'esprit), et de l'autre, si le monde n'existe pas toujours, il faut dans ce cas qu'il soit sans cesse détruit et recréé à chaque instant (objection chez Johnson<sup>39</sup>, Guérault<sup>40</sup> et Brykman<sup>41</sup>).

Berkeley a brièvement répondu à cette question (par sa correspondance avec S. Johnson) mais sans préciser ses raisons. Car il est pertinent de se demander en quoi les idées de Dieu diffèrent des archétypes. Berkeley ne pouvait pas affirmer que le monde se détruisait et se recréait sans cesse (ce qui aurait certes paru encore plus absurde que l'immatérialisme lui-même), il fallait donc que le monde existe toujours. Mais en ce cas, bien que les idées de Dieu existent dans son esprit, il reste tout de même qu'elles ont par là une existence indépendante et que le monde pourrait continuer à être sans pour autant que l'esprit humain y soit pour le percevoir. Il en résulte que les idées du monde possèdent donc effectivement la couleur, la chaleur, le parfum, etc., et que ces derniers n'existent pas dans mon esprit mais bien dans celui de Dieu. La perception subjective n'a donc plus la valeur que lui accordait Berkeley puisque, si les sensations existent autre part que

---

<sup>39</sup> Cfr. Geneviève Brykman, *op. cit.*, 193.

<sup>40</sup> Martial Guérault, *op. cit.*, 147.

<sup>41</sup> Cfr. Geneviève Brykman, *op. cit.*, 274.

dans mon esprit, quand bien même ce serait dans celui de Dieu, il y a alors quelque chose d'extérieur à mon esprit, et celui-ci doit en ce cas recourir à un intermédiaire. Il n'y a plus de connaissance directe, cet intermédiaire pouvant me tromper. Aussi bien dire que nous en sommes revenu à l'existence d'un inconnaissable : la matière.

### Réponse à l'objection III.

Comme on l'a vu, les idées de Dieu existent d'une manière toute différente de celle qui correspond à notre propre création d'idées. Bien que les idées du monde, les idées divines, aient une certaine forme d'existence indépendante, leur rôle demeure tout de même celui d'être perçues. Sans cet *être-perçu*, elles ne sont plus qu'une possibilité de sensation, leur existence ne se résume qu'à un possible, comme le fait remarquer Berkeley :

« Je pense qu'une connaissance intuitive de cela peut être obtenue par quiconque prête attention à ce qu'on entend par le mot exister quand il s'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, je dis qu'elle existe : c'est-à-dire, je la vois, je la sens; et si j'étais hors de mon cabinet, je dirais qu'elle existe, entendant par là que si j'étais dans mon cabinet, je pourrais la percevoir ou que quelque autre intelligence la perçoit effectivement<sup>42</sup>. »

---

<sup>42</sup> Martial Guérault, *op. cit.*, 64-65.

Ces idées ne sont donc qu'une possibilité permanente d'existence, et elles existent en ce sens puisque, maintenues par Dieu, elles ne sont effectives et considérées comme des idées du monde qu'en tant qu'elles sont perçues et que, par notre subjectivité, nous leur donnons un sens.

Objection IV : Si les esprits (ceux des hommes et celui de Dieu) sont particuliers et individuels, c'est qu'il doit en ce cas exister une distance entre eux. Un espace absolu existe donc hors de l'esprit (objection retrouvée chez S. Johnson<sup>43</sup>).

Il est délicat de considérer que rien n'existe en dehors de l'esprit et que seules les idées peuvent appartenir à ce dernier. L'objection apportée ici montre bien que l'espace entre les esprits ne peut leur appartenir car, en ce cas, on aurait affaire à une idée et une idée ne pouvant exister que dans un esprit, il n'y aurait pas de distance entre ces derniers. Et pourtant, l'espace et la distance se doivent d'être conçus d'une manière ou d'une autre sinon esprits, monde et idées devraient se retrouver en un même « lieu », ce qui viendrait briser l'unité individuelle de chaque conscience, unité que l'on peut justement constater aisément par l'expérience puisqu'il est assez clair que mes idées, et même les idées du monde,

---

<sup>43</sup> Cfr. Geneviève Brykman, *op. cit.*, 194.

ne sont pas celles d'autrui et que mon esprit s'appréhende comme le mien et non comme un autre.

Réponse à l'objection IV.

Il faut bien comprendre que l'espace et la distance n'existent que dans le relatif et non pas dans l'absolu. Le fait qu'un esprit soit unique et particulier n'a rien à voir avec la distance qui le sépare d'un autre esprit. C'est plutôt dans la diversité et l'ampleur de chaque esprit, de ses perceptions respectives qu'il faut rechercher le critère d'unicité. Je sens l'autre (et Dieu) différent de moi parce que j'existe de manière différente. L'espace que je conçois entre moi et l'autre est tout relatif aux perceptions et ne peut correspondre à une idée d'espace absolu qui relève des idées générales abstraites. Croire qu'il doit exister un espace, ou que les esprits doivent habiter différents lieux pour conserver leur unicité, fait partie de la croyance en la matière où tout doit être situé dans un lieu bien défini pour se détacher du reste des objets du monde.

Mais lorsque nous avons certaines perceptions, lorsque nous produisons des idées, ces dernières, bien qu'elles soient différentes de notre esprit, existent-elles dans un lieu ? Y a-t-il une distance entre elles et moi ? On voit bien que ces

questions n'ont pas de sens dans le contexte immatérialiste. Si, par distance, nous entendons différence, il est certain qu'on peut dire qu'il existe une distance entre les esprits. Mais la comparaison s'arrête là. Voir les esprits et les idées comme des choses situées est inconcevable dans ce contexte-ci. Il n'y a pas d'endroits où ils puissent se trouver puisqu'il n'y a pas d'endroit du tout.

Objection V : Si on considère que la réalité est le point de rencontre entre Dieu et nous, on doit alors admettre que Dieu est limité dans la production de ses idées.(objection retrouvée chez Guéroutl<sup>44</sup>).

En effet, si l'on affirme que les idées de Dieu sont les idées du monde et qu'elles ont besoin de notre perception pour se dévoiler, il faut en ce cas considérer cette rencontre comme une résistance opérée par nos propres esprits. Si la réalité est constituée, d'une part, des idées de Dieu, et d'autre part, de nos perceptions, Dieu n'est alors qu'un esprit comme le nôtre et ne peut produire les phénomènes du monde, tout comme nos propres esprits ne le peuvent pas non plus. Dieu, pour constituer une trame d'idées (le réel) qui dépassent nos propres facultés à en créer, se doit de faire exister ces idées du monde de manière à ce qu'elles existent par elles-mêmes, sans qu'une nécessité ne viennent les contraindre.

---

<sup>44</sup> Martial Guéroutl, *op. cit.*, 80.



Réponse à l'objection V.

Il ne faut pas considérer la rencontre des idées divines avec la perception humaine comme une limite qui s'imposerait à l'action de Dieu. Il n'y a pas ici de limitation, il n'y a qu'une rencontre rendue possible par Dieu, un dialogue comme le dit lui-même Berkeley. Et dans un dialogue, peut-on appeler limite le point de rencontre, symbolique, qui permet à deux consciences d'échanger ? Le fait que les idées divines n'existent pleinement que par la perception de l'esprit humain ne met aucunement en cause le pouvoir créateur de leur instigateur. Il montre seulement que nous sommes en mesure de saisir le langage symbolique qu'il a institué à travers une trame d'idées à laquelle nous donnons sens.

De nombreuses autres critiques pourraient être formulées à l'encontre du système de Berkeley, mais une thèse de doctorat serait alors nécessaire pour parvenir à cerner entièrement le problème. Ce chapitre se voulait avant tout un aperçu des difficultés que peut engendrer l'immatérialisme face aux attentes, somme toute bien compréhensibles, d'un monde philosophique (et d'un monde tout court) qui exige une rigueur correspondant aux normes et aux cadres acceptés par le milieu. Qui oserait encore, de nos jours, clamer que la matière est inexistante, si ce n'est uniquement pour semer la controverse ? Il semble bien que Berkeley ,

à son époque, a mené à bien cette entreprise, malgré les nombreuses critiques qu'on lui a adressées.

Il m'apparaît, à travers les commentateurs que j'ai pu consulter, que Berkeley a su démontrer la validité de son entreprise et que, au-delà d'une simple défense de la foi, les structures de l'immatérialisme constituent bel et bien un système complet, une vision du monde à part entière.

Mais la survie de l'immatérialisme ne dépend que de la manière dont il fut constamment interprété à travers le temps par les philosophes et les courants philosophiques les plus divers. A-t-on été aussi loin que Berkeley dans le déni de la matière ? Dieu a-t-il la place centrale dans les philosophies ultérieures à l'immatérialisme ? Le monde conserve-t-il la consistance que lui avait donnée l'évêque de Cloyne ? Ce sont à quelques-unes de ces questions que nous allons tenter de répondre dans le prochain chapitre.

## CHAPITRE IV

### ACTUALITÉ DE L'IMMATÉRIALISME

Retracer le passage de l'immatérialisme à travers l'histoire de la philosophie serait un travail de longue haleine qui mériterait une étude beaucoup trop exhaustive pour entrer dans le cadre qui nous est ici alloué. Par contre, il est possible de tracer de grandes lignes qui relient Berkeley à notre propre monde. Beaucoup lu, beaucoup critiqué, l'immatérialisme a trouvé un terrain fertile chez nombre d'auteurs qui, d'une manière ou d'une autre, ont revitalisé la doctrine de l'évêque de Cloyne sans toujours s'en rendre réellement compte. Avec une philosophie qui répond de manière catégorique à l'éternelle question : « qu'est-ce que le moi par rapport au monde ? », la fortune de l'immatérialisme était d'ores et déjà assurée.

Pourtant, il reste difficile, voire impossible, de situer précisément l'immatérialisme à l'intérieur des systèmes qui lui ont succédé si ce n'est qu'à titre de pensée repoussoir (comme chez Kant). Mais il faut ici comprendre qu'une pensée ne peut se perpétuer dans sa totale intégrité (si ce n'est dans l'histoire de la philosophie) et que sa survie n'a de succès que par rapport à sa capacité d'englober les modes et les époques. Pour sûr, l'immatérialisme, comme toute autre forme de

système philosophique, est d'abord et avant tout ancré dans son époque, dans son milieu, dans son environnement. Dire qu'il aurait pu naître à une autre époque c'est s'avancer là en des suppositions qui possèdent bien peu de fondements. Il est plus juste de supposer que l'immatérialisme se base sur des principes qui, bien que supportés par l'époque où ils ont vu le jour, n'en sont pas moins applicables aux hommes de tous les temps par leur potentiel *réinterprétatif*. C'est-à-dire que, sous des allures de particularisme, une pensée réellement profonde et originale saura, à travers le temps et les époques, sauvegarder une part d'elle-même à travers l'*inaltérable* qui l'habite. Au-delà de ce que les hommes considèrent comme important, se trouvent des questionnements qui ont toujours eu cours, bien que certains moments de l'histoire aient insisté sur certains d'entre eux plutôt que sur d'autres.

L'immatérialisme reste indiscutablement une philosophie qui fait écho aux questionnements de l'être humain. Encore aujourd'hui, sous des allures parfois un peu déguisées, on reprend, sans nécessairement les dépasser, les bonnes vieilles thèses du philosophe irlandais. C'est une réflexion de ce genre qu'on retrouve sous la plume de Henri Bergson :

« Sans doute les problèmes dont le philosophe s'est occupé sont les problèmes qui se posaient de son temps ; la science qu'il a utilisée ou critiquée était la science de son temps ; dans les théories qu'il expose on pourra même retrouver, si on les y cherche, les idées de ses contemporains et de ses devanciers.

Comment en serait-il autrement ? Pour faire comprendre le nouveau, force est bien de l'exprimer en fonction de l'ancien; et les problèmes déjà posés, les solutions qu'on en avait fournies, la philosophie et la science du temps où il a vécu, ont été, pour chaque grand penseur, la matière dont il était obligé de se servir pour donner une forme concrète à sa pensée. [...] Mais ce serait se tromper étrangement que de prendre pour un élément constitutif de la doctrine ce qui n'en fut que le moyen d'expression. [...] Tant de ressemblances partielles nous frappent, tant de rapprochements nous paraissent s'imposer, des appels si nombreux, si pressants, sont lancés de toutes parts à notre ingéniosité et à notre érudition, que nous sommes tentés de recomposer la pensée du maître avec des fragments d'idées pris çà et là [...] Mais l'illusion ne dure guère, car nous nous apercevons bientôt que, là même où le philosophe semble répéter des choses déjà dites, il les pense à sa manière<sup>45</sup>. »

Berkeley n'a pas simplement répété Malebranche et Locke et ses successeurs n'ont pas reconstruit leurs propres doctrines à partir de l'immatérialisme. L'originalité d'un penseur se révèle dans sa capacité d'interpréter les questions fondamentales selon son génie personnel. Il fait en sorte que ses raisonnements, par leur intensité, rejoignent l'universel.

C'est ce qui se produit dans les trois exemples suivants. On ne peut douter que les même idées et intuitions ont inspiré Schopenhauer, Bergson et la phénoménologie (husserlienne en particulier). Nous allons dès maintenant voir à quoi cela correspond pour chacun d'eux.

---

<sup>45</sup>Henri Bergson, La pensée et le mouvant, Paris, PUF, 1939, 139-140.

## 1-Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) fut longtemps considéré comme un pessimiste dont la pensée virulente risquait de contaminer bien des valeurs morales généralement admises par ses contemporains. Digne prédécesseur de Friedrich Nietzsche, il a su marquer profondément la philosophie allemande de son époque en prenant à rebours les courants de pensées qui étaient alors en vogue (Fichte, Schelling, Hegel) et en instaurant une doctrine qui venait donner un souffle nouveau, par son caractère fortement oriental (issu en partie du bouddhisme), à un monde occidental qui ne trouvait grâce que dans la raison et le progrès.

C'est à partir de sa conception du monde élaborée dans *Le monde comme volonté et comme représentation* que Schopenhauer se rapproche le plus de l'immatérialisme berkeleyen. Pour lui, le monde est d'abord et avant tout ce que nous nous représentons. Il n'existe pas quelque chose derrière ce que l'on considère comme des apparences. Le monde se compose de sujets et d'objets qui n'ont pas d'être autre que celui qu'ils se donnent réciproquement :

« Dans la connaissance, la conscience se représentant comme sensibilité externe et interne (réceptivité), entendement et raison, se décompose en sujet et objet et ne contient rien d'autre. Être objet pour le sujet et être notre représentation, c'est la même chose. Toutes nos représentations sont objet du sujet et

tous les objets du sujet sont nos représentations. Or, il se trouve qu'entre toutes nos représentations il existe une relation soumise à une norme et pour la forme, déterminable a priori, en vertu de laquelle rien d'existant pour soi ni d'indépendant, rien non plus de singulier, ni de détaché, ne peut devenir objet pour nous<sup>46</sup>. »

Tout comme chez Berkeley, il n'existe pas de monde dont la structure ne dépendrait pas d'abord et avant tout du sujet percevant et, qui plus est, se constituerait sans lui :

« Aucune vérité n'est donc plus certaine, plus absolue, plus évidente que celle-ci : tout ce qui existe, existe pour la pensée, c'est-à-dire l'univers entier n'est objet qu'à l'égard d'un sujet, perception que par rapport à un esprit percevant, en un mot, il est pure représentation<sup>47</sup>. »

Bien sûr, Schopenhauer est allé à l'école de Kant et ne peut simplement suivre Berkeley sur la voie qui l'incline à considérer Dieu comme la source de ses représentations. Ce sera d'ailleurs là une des premières tentatives philosophiques de l'immatérialisme qui veut se séparer de Dieu comme support aux données sensorielles du monde. Pour Schopenhauer, le monde est notre propre représentation, issu de la volonté et du désir entretenus par les hommes. Cela entraîne la souffrance puisque cette volonté première, absurde et incompréhensible, n'a pas de but : « En résumé, la volonté sait toujours, quand la conscience l'éclaire, ce qu'elle veut à tel moment et à tel endroit; ce qu'elle veut en

---

<sup>46</sup> Andreed Dez, *Le vouloir-vivre*, Paris, PUF, 1963, 10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 17.

général, elle ne le sait jamais.<sup>48</sup>» De cette façon, si, pour le philosophe allemand, la volonté est à la base de toute chose, tout comme pour Berkeley, les conséquences qu'il en tire sont pour le moins diamétralement opposées. Pour lui, cette volonté primordiale sera à la base de la souffrance humaine et l'ultime quête de l'homme sera de renoncer, de suspendre cette volonté pour atteindre un état de paix qui n'aura plus recours à elle pour se suffire. Berkeley fait plutôt de la volonté ce qui nous rapproche du divin, et donc, une source de joie infinie.

Il est également clair que Berkeley et Schopenhauer partagent les mêmes vues face à cette « chose en soi » qui a contribué aux grandes heures du kantisme triomphant. Pour les deux penseurs, *l'être* nous est donné dans ce que nous percevons. Il n'y a pas de structures inconnaissables derrière les perceptions qui conditionneraient, d'une manière ou d'une autre, nos schémas perceptifs. De même, les deux hommes semblent s'entendre vis-à-vis des erreurs qui découlent des abstractions et de l'abus qu'engendre de ce genre de suppositions :

« Nous ne sommes pas autorisés à parler d'une raison pure et simple et il n'existe pas plus une raison en général qu'un triangle en général, sauf sous forme de concept abstrait obtenu par une pensée discursive, qui, en tant que représentation tirée de représentations, n'est rien qu'un procédé pour penser beaucoup de choses par le moyen d'une seule<sup>49</sup>. »

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 13.



Berkeley, à son époque, n'a pas dit autre chose.

Certes, des limites quant à la comparaison entre les deux penseurs s'imposent dès que, de part et d'autre, s'approfondissent les thèses finales. On ne saurait retrouver l'exaltation pour l'œuvre de Dieu chez Berkeley dans la pensée d'un philosophe allemand pessimiste marqué par la misère et l'insignifiance de ses contemporains :

« Il y a donc, entre Berkeley et Schopenhauer, toute la distance qui sépare une philosophie chrétienne d'une philosophie vedantâ, et une philosophie réaliste d'une philosophie criticiste, une philosophie qui considère l'espace et le temps comme des notions générales établies par comparaison entre les diverses données empiriques et une philosophie qui les considère comme des attributs de l'esprit humain universel<sup>50</sup>. »

Cependant, comme il en a été question au début de ce chapitre, on peut manifestement retrouver les préoccupations de l'évêque de Cloyne chez son vis-à-vis allemand. Que ce dernier ait lu l'œuvre de Berkeley, aucun doute n'est permis :

« Le monde est donc ma représentation. Cette vérité est d'ailleurs loin d'être neuve. Elle fait le fond des considérations sceptiques d'où procède la philosophie de Descartes. Mais ce fut Berkeley qui, le premier, la formula d'une manière catégorique; par là il a rendu à la philosophie un immortel service, encore que le reste de ses doctrines ne mérite guère de vivre<sup>51</sup>. »

---

<sup>50</sup> André-Louis Leroy, *op. cit.*, 263-4.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 263.

Il apparaît donc que la philosophie de Schopenhauer n'est certes pas exempte de l'influence de l'immatérialisme et qu'elle entre même dans une voie qui, bien que différente, lui demeure cependant parallèle tout en lui donnant un nouvel essor, un nouveau souffle.

## 2-Bergson.

Bergson (1859-1941) s'est considérablement rapproché des vues berkeleyennes quant aux structures du monde et au vécu psychologique. Son étude approfondie<sup>52</sup> de l'œuvre de l'évêque de Cloyne lui a permis de comprendre les fondements de cette philosophie et de l'intégrer en partie à son vécu philosophique et à son propre système.

On peut rapprocher Berkeley et Bergson sur de nombreux points qui les rattachent intimement à la même tradition philosophique.

Premièrement, pour Bergson, les données sensorielles sont de prime abord multiples. Nous appréhendons le monde selon nos divers sens qui diffèrent énormément entre eux (on ne peut logiquement faire correspondre un son avec

---

<sup>52</sup> « C'est ainsi que j'ai pu, pendant plusieurs années consécutives, pratiquer longuement sur Berkeley [...] », Henri Bergson, *op. cit.*, 142.

une image, si ce n'est par l'habitude), mais que l'on réussit à unifier à travers notre propre vécu psychologique. On assiste à un retour au vécu face aux éléments et aux bouleversements du monde. Les deux penseurs reviennent empiriquement à ce qui compose le monde, sans pourtant décortiquer analytiquement ce de quoi il est fait, mais plutôt pour en faire ressortir ce qui appartient en propre à l'être humain : le vécu. Bergson, tout comme Berkeley, a rapidement saisi l'enjeu d'un mouvement (qu'il soit scientifique ou autre) qui, par sa volonté de priver l'homme de ses certitudes appartenant au vécu, en vient peu à peu à le départir de lui-même. Ce dernier, confronté à des expériences qui lui sont décrites comme trompeuses parce qu'elles sont siennes, parce qu'elles sont particulières, et par ce fait sujettes à l'erreur, n'aura plus d'autres choix que de s'en remettre totalement à ceux-là mêmes qui l'ont dépourvu de son vécu immédiat. C'est en cela que réside l'importance du vécu pour les deux philosophes :

« Ils [Berkeley et Bergson] veulent revenir à l'expérience pure, qui leur livrerait la pleine réalité dans une communion de l'esprit et de son objet antérieure à toute représentation intellectuelle. Telles sont, pour Bergson, l'intuition et, pour Berkeley, la perception sensible et la notion que nous avons de notre esprit. Ce sont des connaissances certaines et irrécusables, mais globales et confuses; elles réclament l'analyse, qui, pourtant, les déforme. Nous avons déjà vu comment, par delà le temps mathématisé de la vie quotidienne et de la vie scientifique, nous devons revenir à la durée; comment, derrière l'espace mesuré, nous devons découvrir l'étendue concrète; comment, sous la discontinuité, nous devons retrouver la continuité. Pour Berkeley, la plaine aperçue confusément d'un premier regard est la seule qui mérite vraiment le nom de

plaine; elle diffère entièrement de la plaine analysée en objets juxtaposés [...]»<sup>53</sup>

Inutile de préciser que l'abstraction est loin de tenir une place de choix dans l'univers philosophique des deux hommes. Le vécu prime ici sur l'abstraction, sur cet abus inacceptable condamné conjointement de part et d'autre. Cette fâcheuse tendance à se gargariser de mots, à établir les bases de l'expérience humaine sur des présupposés qui ne correspondent en rien au vécu, Bergson l'a combattue tout au long de sa vie. Non pas qu'il faille rejeter le domaine scientifique, mais (tout comme le désirait, lui aussi, Berkeley) plutôt en comprendre les limites et les présupposés. Par exemple, le temps et le mouvement, tous deux longuement étudiés dans les principes berkeleyen et bergsonnien, n'appartiennent pas à un univers qui ferait abstraction de notre propre sentiment de la durée et du temporel. Temps et durée sont des faits du vécu humain. Les situer dans un « extérieur » absolu, indépendant de l'activité humaine, c'est en faire de pures chimères qui n'ont aucune incidence sur notre existence et qu'il est même impossible de connaître. Comme l'a bien montré Berkeley, le langage est malheureusement à l'origine de ces grossières erreurs concernant la connaissance et le vécu :

« L'un et l'autre [Bergson et Berkeley] ont été amenés à montrer comment des habiletés intellectuelles permettent de résoudre pratiquement des difficultés insolubles par traitement direct. Tous deux ont aussi découvert que de tels artifices étaient favorisés par la vie en société; tous deux ont mis en cause les différents langages utilisés par les hommes et montré

---

<sup>53</sup> André-Louis. Leroy, *op. cit.*, 268.

comment les signes ont permis de substituer des définitions et de prétendues idées à des groupes d'idées concrètes unies par leurs ressemblances; tel est le sens de l'hypothèse du solitaire chez Berkeley, telle est la valeur de l'accusation portée par Bergson contre le langage instrument de socialisation de la pensée<sup>34</sup>. »

On pourrait également souligner la parenté de Bergson et Berkeley quant au « moteur » autour duquel se cristallisent les phénomènes du monde. On peut dans les deux cas parler du *Moi* comme centre du vécu humain, mais également de la volonté comme principe fondamental, ce que Bergson appelle énergie vitale. En effet, chez l'un comme chez l'autre, il semble bien que le *Moi* ne se différencie pas de la volonté et que cette même volonté est d'abord et avant tout ce qui permet au monde de se constituer tel que nous le connaissons. Bien sûr, Bergson prend une tangente différente de celle qui est proposée par Berkeley, autant en ce qui concerne la forme de cette volonté, de cet élan vital, que les conclusions à en tirer.

Il est également pertinent de remarquer que, contrairement à Schopenhauer, Bergson partage l'enthousiasme de Berkeley quant au devenir humain. L'interdépendance du monde et de la subjectivité humaine lui apparaît comme une absurdité. Que le monde soit constitué à partir de notre subjectivité entraîne une grande part de responsabilité dans la manifestation des phénomènes. Mais cette responsabilité demeure probablement trop lourde à porter pour

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 269.

Schopenhauer qui préfère s'en abstraire plutôt que de s'y confronter. Mais pour des penseurs tels que Berkeley et Bergson, cette prise en charge de la subjectivité représente plus qu'une simple constatation philosophique : elle les engage personnellement en tant qu'êtres, non plus distincts du monde, mais intégrés intimement à lui au point de s'y confondre. Ce qui a peut-être amené Bergson à dire, en parlant de la conception immatérialiste du monde de Berkeley :

« Dans le cas de Berkeley, je crois voir deux images différentes, et celle qui me frappe le plus n'est pas celle dont nous trouvons l'indication complète chez Berkeley lui-même. Il me semble que Berkeley aperçoit la matière comme une mince pellicule transparente située entre l'homme et Dieu. Elle reste transparente tant que les philosophes ne s'occupent pas d'elle, et alors Dieu se montre au travers. Mais que les métaphysiciens y touchent, ou même le sens commun en tant qu'il est métaphysicien : aussitôt la pellicule se dépolit et s'épaissit, devient opaque et forme écran, parce que des mots tels que Substance, Force, Étendue abstraite, etc., se glissent derrière elle, s'y déposent comme une couche de poussière, et nous empêchent d'apercevoir Dieu par transparence<sup>55</sup>. »

### 3-Phénoménologie et actualité de l'immatérialisme.

Quelques mots sur les rapports existant entre l'immatérialisme berkeleyen et la phénoménologie. Une étude approfondie ne sera cependant pas nécessaire pour

---

<sup>55</sup>Henri Bergson, *op. cit.*, 150.

comprendre les liens philosophiques entre ces deux tendances philosophiques. Mais quelques rapprochements sommaires s'avèrent cependant souhaitables.

On pourrait parler principalement de la perception et de la conscience qui, pour l'immatérialisme et la phénoménologie, se caractérisent par une forte interdépendance, à un point tel que l'une ne se définit pas sans la présence et l'existence de l'autre. Toute perception n'est jamais réellement perçue en tant que telle, d'une manière « pure ». Elle est un amalgame de souvenirs, d'anticipations, d'impressions qui englobent et se donnent tous à la fois dans ce que nous appelons « vécu ». Cela ne signifie cependant pas que quelque chose reste à connaître « derrière » cette sensation; elle demeure donnée en elle-même et trouve son être dans ce *donné* et seulement en lui. Ainsi, à en croire Renaud Barbaras :

« Le but de Husserl n'est pas d'affirmer que l'accès au monde repose sur des représentations- ce qui peut être interprété de maintes façons différentes et ne préjuge en rien de l'être du monde; il est de démontrer que l'être même du monde consiste à être *pour* une conscience, sans se dégrader en représentation *dans* la conscience, c'est-à-dire sans cesser d'être au monde dans la plénitude de son sens. Si le monde est pour une conscience, cette conscience est elle-même pour le monde.[...] Le vécu ne préexiste donc pas à la relation qui le met en présence de l'objet : cette relation fait son être<sup>56</sup>. »

Berkeley a affirmé, en d'autres termes, le même genre de réalité quant à l'esprit et aux idées du monde qui ne sont pas concevables dans un état de

---

<sup>56</sup>Renaud Barbaras, La perception, Paris, Haitier, 1994, 34.

séparation. Et entre *l'intentionnalité* de la phénoménologie et la *volonté* de l'esprit berkeleyen, qui ne peuvent se passer de la perception, existe une marge bien mince qui pourrait faire l'objet d'une étude fort intéressante si elle n'a déjà été faite.

L'immatérialisme trouve-t-il encore une résonance de nos jours ? Est-il condamné à s'empoussiérer sur les rayons des bibliothèques en attendant qu'on le ressorte de temps à autre comme un bel exemple de logique argumentative ? Le scientisme contemporain et l'avancement technologique semblent vouloir mettre un frein à toute discussion concernant l'inexistence de la matière.

Pourtant, malgré les différences majeures existant entre la science de l'époque de Berkeley et celle que nous connaissons de nos jours, l'immatérialisme reste une formidable machine de déconstruction épistémologique qui agit sur tous les fronts. Acculant le matérialisme jusque dans ses derniers retranchements, Berkeley dirait sûrement que ce n'est pas en allant toujours plus loin dans le minuscule ou dans le cosmique que l'on prouve l'existence de la matière. Plus on fouille l'objet, plus on trouve des qualités qui le constituent et qui, en tant qu'idées, ne font que renvoyer à d'autres idées sans pour autant en être la cause. L'objet n'est que la constitution d'un amalgame de données sensorielles, peu importe la manière dont ces données sont appréhendées. Vouloir plonger au cœur de l'objet pour en découvrir la cause ultime, comme si on devait le dépouiller de tous ses attributs pour en trouver la



source, revient au même genre d'absurdités que dénonçait Berkeley. Au fond, la critique immatérialiste s'applique encore aujourd'hui, peut-être plus encore, dans un monde imbu de science. Bien sûr, il n'est pas dans l'optique de la critique immatérialiste de vouloir évincer la science puisque cette dernière permet de saisir avec plus d'amplitude les lois qui gouvernent l'univers des perceptions. Par contre, en voulant régler le sort du monde, en évacuant métaphysique et symbolisme, la science jette l'homme dans un chaos de mots et d'abstractions qui éliminent le vécu de l'homme en l'aliénant par des systèmes creux, détachés de la réalité. Nos présupposés scientifiques sont contestables et contestés. À ce sujet, un mot de Berkeley qui possède encore toute sa vigueur :

« L'opinion qu'on a eue de la nature pure et intellectuelle des nombres dans l'abstrait, les a mis en estime auprès des philosophes qui semblent avoir atteint un raffinement et une élévation de pensée hors du commun. Elle a donné du prix aux spéculations numériques les plus futiles, qui ne sont d'aucun usage dans la pratique et servent seulement à amuser, et elle a ainsi corrompu si profondément l'esprit de certains qu'ils ont rêvé de puissants mystères enveloppés dans les nombres et ont voulu expliquer par eux les choses naturelles. Mais si nous recherchons dans nos propres pensées et considérons ce qui a été dit ci-dessus, nous aurons peut-être une piètre opinion de ces grandes envolées [...] <sup>57</sup>»

Miser sur l'existence de la matière, c'est s'emmêler en d'inextricables nœuds qui instaurent peu à peu une vision du monde où nous ne sommes plus libres, où l'essentiel nous échappe, toujours dissimulé, toujours inconnaissable. S'enfoncer

---

<sup>57</sup>George Berkeley, Principes de la connaissance..., 142-143.

plus avant à la recherche d'une cause du monde qui se trouverait au plus profond de la matière, c'est là constituer des intermédiaires de plus en plus nombreux entre nous et la réalité, c'est là fausser notre jugement à un point tel que nous devons sans cesse recourir à des spécialistes dans tous les domaines afin de suppléer à des carences psychologiques et existentielles de plus en plus nombreuses. Et c'est pourquoi le Dieu berkeleyen n'est pas un Dieu absent, détaché, sans souci des hommes et sans cesse dissimulé dans l'obscurité. Le divin est là, immédiatement et sans intermédiaires. Que reste-t-il à l'homme une fois coupé de sa seule réalité ? Il n'y a qu'un monde, et ce monde, c'est le nôtre, pas celui qu'on voudrait nous imposer :

« C'est le démon de la précision mathématique qui pousse les savants à rechercher une rigueur qui n'existe pas dans la nature des choses et qui, s'emparant de nouveau de Newton, lui fait déclarer qu'on ne doit pas négliger même les plus petites quantités. On est donc amené à dénoncer les dangers d'une culture scientifique purement spéculative. Le raisonnement mathématique- la pure axiomatique, dirions-nous aujourd'hui- cultivé pour lui-même, risque d'emprisonner la pensée dans le calcul littéral et engendre l'incapacité à raisonner sur les réalités concrètes; il crée une étroitesse d'esprit et une bigoterie, qui ne permet plus de réfléchir aux problèmes moraux, spirituels et théologiques<sup>58</sup>. »

La science (et à présent le monde technologique) reste fort utile à l'homme. Cependant, ce n'est pas en elle, et ce ne sera jamais en elle qu'on trouvera le sens et le fondement du vrai et du réel.

---

<sup>58</sup> André-Louis Leroy, *op. cit.*, 76-77.

Malgré tout, les thèses de Berkeley, si elles ne sont pas endossées unilatéralement, restent encore largement discutées dans bien des milieux philosophiques et continuent à faire l'objet de livres et d'articles qui rappellent son actualité et son originalité<sup>59</sup>. On retrouve d'ailleurs, beaucoup plus près de nous, le penseur et philosophe québécois André Moreau qui a élaboré un système philosophique cohérent à partir des thèses de Berkeley sur lesquelles il a fondé un immatérialisme tout à fait original qui prend place dans le monde philosophique contemporain. Il sera peut-être un jour possible, en d'autres temps et d'autres lieux, de discuter de ce système qui synthétise des années de réflexion et de vécu philosophiques<sup>60</sup>.

Pour l'instant, que rajouter à l'actualité de l'immatérialisme ? Peut-être que par son étude approfondie de la subjectivité humaine et de son interdépendance avec le monde et les objets qui le constituent, l'immatérialisme vient mettre sous un jour nouveau cette tendance à l'individualisme et au relativisme que connaît notre époque. L'immatérialisme a, quant à lui, su tisser des liens entre la subjectivité et l'objectivité, les concilier en un tout harmonieux qui fait la part des

---

<sup>59</sup> Voir, entre autres, Renaud Barbaras, *op. cit.*, 79 p., André-Louis Leroy, *op. cit.*, 282 p. .

<sup>60</sup> André Moreau, Grand traité sur l'immatérialisme, Tome I, II, Montréal, André Moreau et compagnie, 1989 et 1995, 779 p. et 771 p. .

choses. L'univers immatérialiste reste un monde de significations qui n'est pas pour autant dépourvu ni de l'homme lui-même ni des choses ni de Dieu. L'univers immatérialiste reste à notre mesure en soulignant toute la démesure et le divin qui nous habite.

Mais pourquoi avoir voulu montrer que l'immatérialisme demeure et subsiste encore à notre époque et qu'il n'est pas qu'un simple fait historique de l'histoire de la philosophie ? Parce que, comme je l'ai déjà précisé, il constitue une formidable machine de déconstruction qui vient remettre en question nos présumées existentiels et philosophiques. De plus, ce système appartient à une famille d'esprits qui refuse le dogmatisme, de quelque ordre qu'il soit. Ces dictatures intellectuelles mènent rapidement aux absurdités rationnelles que nous avons si bien connues au 20<sup>ième</sup> siècle. La pensée berkelyenne, bien qu'elle soit établie de manière systématique, n'appartient cependant pas à l'ordre des grands systèmes englobants comme ceux de Hegel ou de Sartre. L'immatérialisme, bien qu'il soit un système à part entière, ne constitue pas pour autant une contrainte visant à broyer l'homme :

« Idéaliste, empiriste, subjectiviste, anti-idéiste, anti-rationaliste, anti-intellectualiste, précurseur du pragmatisme, autant d'étiquettes mal placées, chacune d'elles ne correspond tout au plus qu'à un premier contact avec Berkeley. Celui-ci n'en mérite aucune. D'ailleurs, il ne nous a pas présenté une doctrine ; il n'avait pas l'esprit assez systématique pour édifier une telle construction intellectuelle, et pour y faire entrer, de gré ou de

force, tout ce que l'expérience nous offre, quitte à mettre sous le boisseau les événements qui se montraient décidément trop rebelles à l'effort de systématisation<sup>61</sup>. »

L'engagement philosophique et religieux de Berkeley montre qu'une pensée n'est pas le fait de pures spéculations, mais bien d'un vécu qui constitue le tout de l'être humain. Croire qu'il en est autrement, c'est refuser la véritable démarche philosophique et se soumettre au dépérissement spirituel et moral. Comme l'a si bien dit Berkeley, c'est là s'amuser à faire les nœuds les plus complexes possible pour ensuite...s'amuser à les défaire.

---

<sup>61</sup> André-Louis Leroy, *op. cit.*, 270-271.

## CONCLUSION

En guise de conclusion à ses *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, Berkeley indique :

« Philonous- Vous voyez, Hylas, l'eau de cette fontaine, comme elle s'élève par force en colonne jusqu'à une certaine hauteur, et que là elle se brise pour retomber dans le bassin dont elle a jailli : qu'elle monte ou qu'elle descende, son mouvement procède de la même loi uniforme, le principe de la gravitation. Il en va ici exactement de même : les mêmes principes qui à première vue conduisent au scepticisme, si on les poursuit jusqu'à un certain point, reconduisent au sens commun<sup>62</sup>. »

Passage fort révélateur puisque, contrairement à ce que beaucoup de penseurs croient, les principes de Berkeley n'entraînent pas l'absurdité. C'est plutôt une croyance exagérée en la matière, matière inconnue et inconnaissable, qui mène à la perte de signification. L'immatérialisme se veut une philosophie de la réconciliation entre l'homme et le monde. Ce monde dans lequel nous vivons, ce « corps de Dieu », ne nous est pas inconnu. Il coexiste avec l'homme et ne se conçoit pas sans lui, comme l'a bien précisé Berkeley en insistant sur l'interdépendance entre la réalité, notre esprit et les sensations.

Cette conclusion aux *Trois dialogues* comporte également une explication de « l'errance » qu'on a longtemps attribuée à l'évêque de Cloyne. Errance

---

<sup>62</sup> George Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (traduit de l'anglais par André-Louis Leroy), Paris, PUF, 1987, 149.

philosophique qu'on associe souvent à une révocation par Berkeley de ses premiers principes. On prétend que La Siris constitue un désaveu du philosophe quant à ses positions sur la matière afin d'en revenir à un idéalisme plus conventionnel. C'est là juger bien rapidement un homme qui, à travers sa vie et ses écrits, s'est consacré au système immatérialiste avec ferveur. Dévoué à la foi sans dogmatisme<sup>63</sup>, Berkeley désire une réconciliation entre le monde de Dieu et celui des hommes. Cela ne s'accomplit que par la constance des principes philosophiques et par un humanisme dont est continuellement imprégnée l'œuvre de notre penseur.

Si on y regarde de près, La Siris n'est qu'un juste retour aux sources, tout comme l'eau de la fontaine dans le passage des *Trois dialogues*. André Joussain le dit très bien :

« Berkeley aboutit au spiritualisme absolu pour finir par le mysticisme. Il y a donc, en ce sens, une évolution de la pensée de Berkeley. Mais cette évolution est continue : le passé s'y conserve dans le présent. Ce n'est pas la substitution d'une pensée à une autre, mais plutôt une tendance à accentuer certains aspects de la même pensée préférentiellement à tout autre. Aussi d'une part trouve-t-on dans le Commonplace book certaines formules qui ne reparaitront point dans les ouvrages suivants, manifestant des tendances qui n'auront point de développement ultérieur, et d'autre part, bien que La Siris soit à beaucoup d'égards le développement logique des ouvrages antérieurs, on y trouve également des aperçus qui ne figuraient pas dans les ouvrages précédents et des formules qui contredisent les formules du Commonplace book. Le mysticisme de Berkeley n'est pas la négation de son

---

<sup>63</sup> On dit que son évêché de Cloyne fut un endroit de paix où régnait la tolérance entre catholiques et protestants.

sensualisme, mais à mesure que ce mysticisme s'accuse, son sensualisme devait nécessairement s'atténuer<sup>64</sup>. »

Les thèses fondamentales de Berkeley sont donc restées fidèles à elles-mêmes. Seule la foi du philosophe s'est approfondie et, par là, a enrichi tout l'immatérialisme.

Cette conviction en l'homme et en Dieu de l'évêque de Cloyne, au-delà même des principes immatérialistes, a également inspiré quelques unes parmi les plus belles pages de la philosophie moderne, nous rappelant que la passion philosophique est indissociable de la vie, comme le précise Jean Pucelle à propos des *Trois dialogues* :

« C'est la philosophie de plein air s'il s'en fut ; mélange d'argumentation pressée, véhémence, et de recul contemplatif avec des échappées de lyrisme astucieusement placées pour persuader l'adversaire rétif qu'en perdant la matière, on ne perd pas le monde et sa splendeur sensible : convaincre en persuadant, plaire en démontrant, en une élégance de style et une beauté littéraire qu'on n'avait pas vue depuis Platon, aucun dialogue philosophique moderne n'en approchant par l'aisance, la précision attique et la sûreté de touche. Il faut souhaiter à un jeune philosophe que ce soit là sa première grande lecture : éblouissement, marque ineffaçable<sup>65</sup>. »

Il faut comprendre l'immatérialisme comme une philosophie de l'ouverture qui cherche à exprimer le vécu humain plutôt qu'à le régulariser. La lutte de

---

<sup>64</sup> André Joussain, Exposé critique de la philosophie de Berkeley, Paris, Boivin, 1921, 118.

<sup>65</sup> Jean Pucelle, Berkeley, Paris, Seghers, 1967, 54.



Berkeley contre l'athéisme de son temps- et en particulier contre des libertins comme Mandeville (auteur de la Fable des abeilles)- avait certes pour but de solidifier les bases de la foi en Dieu, mais également d'en revenir à une philosophie plus humaine qui ne faisait pas abstraction du vécu. Pour Berkeley, l'être humain n'est pas un étranger face au monde.

L'immatérialisme effraie puisqu'il semble s'attaquer sans fondements et sans raisons aux normes et aux conventions du « réel ». Mais à travers une réflexion sur les fondements de l'existence humaine, Berkeley désire avant tout un retour au vécu subjectif. Il souhaite rapprocher l'homme d'un univers où s'harmonisent l'existence, le divin et le monde.

Berkeley a montré que la réalité n'est pas un inaccessible et que l'homme peut trouver un sens à l'univers sans un recours incessant à des intermédiaires. La science, par exemple, demeure une construction, une explication du réel. Malgré ses prétentions, elle est loin de cerner les nombreux aspects de l'existence. Cela ne va pas sans causer de sévères remises en question quant aux bienfaits qu'elle a apportés à l'homme. Probablement que son déni du divin et de l'inexplicable l'a menée dans le cul-de-sac existentiel où elle se trouve présentement. Berkeley, à son époque, n'a guère dit autre chose. Soulignons cependant que, de tout temps, il y a eu des hommes- scientifiques, penseurs, etc.- pour qui l'existence représente une

totalité ne se restreignant pas à des cadres dogmatiques établis en autorité sacro-sainte.

Reste donc possible pour chaque homme la réalisation d'une aventure philosophique comparable à celle qui amena l'évêque de Cloyne à affirmer ses principes immatérialistes. Et c'est probablement ce à quoi il nous convie par son approche sincère, authentique et humaniste. Sa mort d'ailleurs, bien qu'elle nous rappelle sa foi indéniable en Dieu, nous indique également que Berkeley n'a jamais séparé la vie spirituelle du vécu proprement humain :

« La mort de Berkeley fut sereine. Elle compose un tableau anglais fort émouvant. Nous sommes le soir du dimanche 14 janvier 1753, et la famille est assemblée pour prendre le thé. Sa femme est occupée à lui lire le passage de la 1<sup>ère</sup> lettre de saint Paul aux Corinthiens, qui commence par les mots : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts », et qui se termine par ceux-ci : « O mort, où est ton aiguillon ? O tombe, où est ta victoire ? ». Tout en écoutant, Berkeley commente le passage et rend le dernier soupir. C'était une attaque d'apoplexie, instantanée et douce. Sa fille venait de lui verser une tasse de thé, et, comme elle la lui offrait, elle s'aperçut qu'il était mort<sup>66</sup>. »

---

<sup>66</sup> Pierre Dubois, *op. cit.*, 28.

### Traductions utilisées des œuvres de Berkeley

- BERKELEY, George, L'analyste, Paris, PUF, 1936, 79 p. (trad. A-L. Leroy).
- BERKELEY, George, Cahier de notes, (suivi de Nouvelle théorie de la vision), Paris, Montaigne, 1969, 214 p. (trad. A-L. Leroy).
- BERKELEY, George, Trois dialogues entre Hylas et Philonous, Paris, Aubier, 1970, 236 p. (trad. A-L. Leroy).
- BERKELEY, George, Principes de la connaissance humaine, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, 182 p. (trad. D. Berlioz).
- George Berkeley Œuvres complètes vol.I-II-III, (sous la direction de Geneviève Brykman, Paris, PUF, 1992.

### Commentateurs et œuvres générales utilisés concernant la pensée de Berkeley

- BARBARAS, Renaud, La perception, essai sur le sensible, Paris, Haitier, « collection Optiques philosophiques », 1994, 79 p.
- BERGSON, Henri, La pensée et le mouvant, Paris, PUF, 1939, 322 p.
- BRYKMAN, Geneviève, Berkeley, philosophie et apologétique, Paris, Atelier national de reproduction des thèses, 1984, 628 p.
- DÉGREMONT, Roselyne, Berkeley, l'idée de nature, Paris, PUF, 1995, 125 p.
- DUBOIS, Pierre, L'œuvre de Berkeley, Paris, Vrin, 1985, 159 p.
- GUÉROULT, Martial, Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu, Paris, Aubier, 1956, 189 p.
- HUME, David, Abrégé du traité de la nature humaine, Paris, Aubier, 1971, 126 p. (trad. D. Deleude).
- HUME, David, Enquête sur l'entendement humain, Paris, Aubier, 1947, 222 p. (trad. A-L. Leroy).

- JOUSSAIN, André, Exposé critique de la philosophie de Berkeley, Paris, Boivin, 1921, 261 p.
- LEROY, André-Louis, George Berkeley, Paris, PUF, 1959, 282 p.
- LEROY, André-Louis, L'immatérialisme de Berkeley, Paris, PUF, 1961, 203 p.
- LOCKE, John, Première esquisse de l'essai philosophique concernant l'entendement humain, Paris, Vrin, 1974, 150 p. (trad. M. Delbourg).
- PONJON, Auguste, Études sur la vie et les œuvres philosophiques de George Berkeley, Paris, Librairie Germer-Baillière, 1878, 446 p.
- PUCELLE, Jean, Berkeley, Paris, Seghers, « collection Philosophes de tous les temps », 1967, 189 p.
- SCHOPENHAUER, Arthur, Le vouloir-vivre, Paris, PUF, « collection Les grands textes », 1963, 235 p. (trad. A. Dez).
- TIPTON, I.C., Berkeley, the Philosophy of Immaterialism, London, Methuen & co., 1974, 397 p.
- TOUSSAINT DESANTI, Jean, Introduction à la phénoménologie, Paris, Gallimard, « collection Folio-Essai », 1994, 170 p.